


ATIF EF
1258

١٢٥٨

حاشيه على شرح العقائد لحسن چلبی [illegible]

شنوا نبس كت بها نفس   انه في الزمان ضرطلبس

الذي يلمزون المطوعين روي ان عليه السلام حث على الصدقة
فجاء عبد الرحمن بن عوف باربعة الاف درهم وقال يا رسول الله مالي ثمانية الاف فاقرضت
ربي اربعة وامسكت لعيالي اربعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
بارك الله لك فيما اعطيت وفيما امسكت فبارك الله تعالى حتى صولحت
احدى امراته عن ربع الثمن على ثمانين الف درهم   قاضي

اذا وجينا اليك يا نوحي   ما لم يعلم الا بالوحي

التنف والنتف بالسين والهمس كل ما زاد

اختلفوا في نسخ الاخبار فذهب الى المنع وانه لا يجوز
والصحيح انه لا يجوز فيما اخبر عنه انه كان او لا يكون لانه يؤدي الى الكذب واما ما يتعلق
بالاحكام من الامر والنهي فالنسخ جائز دون بعضهم في ما اخر
انه فعله وما اخبر بفعله فالوا انا نفعله لكن ان نفعله مرتكا

والمريض كل ما يبلغ الغاية
في الجملة عينا كرما

قال في سلطان زماننا انه عادل كفر لانه جائر بيقين ومن سمي الجائر عادلا كفر وقيل الا ان يريد
به ان يقول انه عادل عن غيرها او هو عادل عن طريق الحق فال اليها تم الذي كفروا
ثم بعد لغير وكما نا انه خوارزم شاه عن الجور لما سمع مدح الخطب

[illegible] الحاصر من البحور

[illegible] ومن الطويل قفا نبك من ذكرى [illegible] ومن المديد
ومنها ان في الشعر من كل بحر [illegible] ومن البسيط [illegible]
واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط [illegible] اذا كان مفعولا ومن الوافر [illegible] عليهم [illegible]
ومن الكامل [illegible] الصراط المستقيم ومن الهزج [illegible] ومن الرجز دانية عليهم ظلالها [illegible]
[illegible] ومن الرمل [illegible] ومن السريع [illegible] ومن المنسرح
[illegible] ومن الخفيف [illegible] ومن المضارع [illegible]
ومن المقتضب [illegible] ومن المجتث [illegible] ومن المتقارب [illegible]
[illegible] الوزن [illegible] التقفية [illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مسئلة الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا لارسطاطاليس واتباعه والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسه لنا لو رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة لصلابته والا وقع التفكك فيها
ففي اول زمان الارتفاع خال وسطها لان حصول الجسم هناك لا يكون الا بعد مروره بالطرف فحال كونه في الاطراف لم يكن في الوسط
فيكون خاليا اجيب لو رفعت الصفحة الملساء عن مثلها رفعا مستويا من غير ميل الى جانب ارتفعت الجوانب معا وذلك
مما يستعمله اهل الحيل في مقاصدهم ثم لو امالت الى جانب ارتفع البعض اكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في الوسط

من تجريد الكلام للمحقق الطوسي

١٢٥٨

حاشية على شرح المواقف
ابن محمد شاه للمولى الفاضل حسن چلبي الفناري المتوفى ٨٨٦
اكثر الحاشية بخط المؤلف
قد سُرق



١٢٥٨

قائله
لمه در

انما هذه الدنيا متاع ... فالظلوم الجهول من يصطفيها
ما مضى فات والمؤمَّل غيب ... ولك الساعة التي انت فيها

١٢٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى توطلت الافهام فى كبرياء ذاته • وتحيرت الاوهام فى عظمة صفاته
تهللت علي وجنات الكائنات آثار احسانه • وتلالات فى صفحات الموجودات انوار
سلطانه • فسبحان من اوضح بالحجج البالغة نهج الجنة • واسس مبادي الدين على الكتاب
والسنة • ثم الصلوة على سيد الرسل • وموضح السبل • المبعوث الى الاسود والاحمر
الشفيع المشفع يوم المحشر • ابي القاسم محمد • المرفوع ذكره فوق السماء السابعة •
المشهور خبره فى الامم السالفة • الذي نسخت بشريعته الشرايع والملل • وتبولت
ببعثته الدول والنحل • وعلى اله واصحابه بدور معالم الايمان • وشموس عوالم الوفان
ما وقب ليل وغسق • ولاح نجم وخفق • **وبعد** فاعلموا ان معاشر طلاب اليقين
سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين • ان اصحاب العقل منطابقون • وارباب النقل متوافقون
على ان افضل الرغايب ابهجه وجالا • وارفع المارب منقبة وكمالا • العلم الذى هو
ثمن العقل الذى هو انفس الاشياء • وحيوة القلب الذى هو رئيس الاعضاء •
واشرف العلوم وانفعها • واكمل المعارف وارفعها • هي العلوم الشرعية • والمعارف
الدينية • اذ بها ينتظم الصلاح للعباد • ويغتنم الفلاح في المعاد • وعلم الكلام من بينها
اعلاها شانا • واقواها برهانا • واوثقها بنيانا • واوضحها تبيانا • ثم شرح المواقف
من بين كتبه للمولى المحقق • والحبر المدقق • جامع المعقول والمنقول • فرع شجرة البتول
السيد الشريف • عامله الله بلطفه اللطيف • كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون
واذعن لعلو مرتبته المعاندون • وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتايج الانظار
واحتوى على خلاصة ابكار الافكار • واني كنت حركت الهمة الى استقصاء فوايده
فلي الرغبة فى ان اوفى كيلي من فرايده • معوقا لاستنباط حقايقه اما دون المجهود
منحطا فى درك دقايقه كل حد من الجد معهود • فما حول حماه من قطرتها شى
الى ان فرت من ماربه بقرطها • ولقد طال ما جال فى صدري ان اكتب عليه حواشي
يزيل صعابه • ويكشف عن وجوه خرايده نقابه • انتقد فيه نتايج الافكار • واوضح

خزاين الاسرار • عطفا مني على اهل الطلب • ومن له فى تحقيق الحق ارب • اذ كان همم اكثرهم
فى زماننا مقصورة على استطلاع طلع بدايعه • واستكشاف كنه ودايعه • معرضين فى
كشف اسراره بالحواشي والاطراف قانعين عن بحار لئاليه بالاصداف • وكان يعوقني عن ذلك
توزع البال • وتشتت الحال بسبب ما اعاينه من محن الزمان • وما اعانيه من طوارق
الحدثان • ثم ما ارى عليه طباع اكثر الاخوان • من الميل الى اللداد والعناد • والانحراف عن نهج
الرشاد يعيشون بينهم بالمودة والصفاء • وقلوبهم محشوة بعقارب • ولما تواترت على القاصر
طلاب الكمال بلسان الحال والمقال • رايت الاقدام عليه احرى • وشرعت فيه بعد ان قدمت
رجلا واخرت اخرى • لعلمي باني لست من فرسان هذا الميدان • واعترافي بقصور النظر
عدم الاتقان • فجاء بحمد الله فى زمان يسير كما استحسنه الاحباب • واريضاه الالباب مشتملا
على حقايق ما مستها ايدي الافكار • محتويا على دقايق ما فتق بها رتق آذانهم اولو الابصار
ويحمد السارح فى لجته • والسابح فى ثبجه بما اودعته من فرايد الفوايد • ومهدت فيه من موايد
العوايد • والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله • والمامول عن
الاذكياء المتحلين بحلي الانصاف • المتخلين عن رذيلتي البغي والاعتساف • اذا عثروا على شى
زلت فيه القدم • او طغى به القلم • ان يستخفروا ان لكل جواد كبوة • ولكل صارم نبوة •
ومن الذى يرضى سجاياه كلها • كفى المرء نبلا ان يعد معايبه • على اني اقول ان الناس
غطوا بى تغطيت عنهم • وان بحثوا عنى ففيهم مباحث • والمسؤل من جناب ذى الجلال
الفياض لا رفع النوال ان ينفع به المحصلين • ويجعله ذخرا ليوم الدين • وهو حسبي ونعم الوكيل
قوله فبسمل اولا تيمنا فان قلت ليس للبسملة مدخل فى الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطلب
فى اول كل كتاب من كل فن فلا اختصاص لها بالاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه للفاء قلت تفصيل
خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يتحقق بعد ذكره وبعد تعرفها فى ابتداء الكتاب
بعد رعاية التيمن بسم الله فكانه قال اراد التفصيل المذكور فبسمل اولا تيمنا ليعتد به ذلك
التفصيل فالفاء حرف اصلا موقعه على الفاقد لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام فى مغني اللبيب وله
امثلة كثيرة فى القرآن المجيد وظاهر ان البسملة متاخرة زمانا عن التفصيل الذى اريد به عجبا

اعنی الارادة وقد یتوهم انه اراد بالتضمن المذکور الایراد فی ضمن الخطبة ای اثنائها فللبسملة مدخل فی ذلک

اذ لو لم یبسمل اولا لکان الاشارة فی اول الخطبة لا فی اثنائها وبعدم حمل الحمدله لا یکفی لان قوله العلی

شانه اه سواء اعتبر بدلا عن لفظ الله او نعتا له من متممات ها ولا یخفی ما فیه من التعسف ومثل ایضا لفظ

یشعر باشتمال الخطبة علی شیء اخر سوی الاشارة المذکورة فللبسملة علی قصد التیمن مدخل فی التضمن وان

لم یکن لها مدخل فی براعة الاستهلال وبهذا ایضا یظهر حسن موقع الفاء لو حملت علی مجرد الترتیب ایضا

ولو بالنسبة الی نفس التضمن لان مرتبة التفصیل متاخرة عن مرتبة الاجمال وفیه ایضا تعسف ظاهر علی المتامل

فتامل قوله ثم قال الحمد لله ان قلت ثم للترتیب مع التراخی ولا تراخی للحمدله عن البسملة لا زمانا ولا

رتبة کما هو الظاهر فما وجهه قلت بعد تسلیم عطف مدخول ثم علی یبسمل قد ذکرنا فی حواشی المطول

ان المحققین من النحاة نصوا علی ان وجوب دلالة ثم علی التراخی مخصوص بعطف المفرد قوله

الی مراده قدسه اراد بالتقدیس التنزیه عن النقص وفیه تاکید لکونه جامعا لجهات علو الشان ولذا

ترک العطف وبهذا یظهر حسن ارتباطه بما قبله وآندفاع ما قیل الانسب بالسیاق ان یقول الی مراده

کما له کما لا یخفی علی المتامل قوله ولا یجری فی ملکوته الا ما یشاء لما کان المتبادر من قوله لا یخفی

علی ارادته شیء ان کل ما اراده فهو واقع ولا یظهر منه معنی الحصر وهو ان لا یقع الا ما اراده

وکان هذا ایضا من جملة جهات قوة السلطنة اورد قوله ولا یجری فی ملکوته الا ما یشاء افادة

للمعنی المذکور فلیس فیه تخصیص بعد التعمیم کما ظن واما تخصیص الملکوت بالذکر فان حمل علی

المعنی اللغوی وهو الملک فان الملکوت مبالغة فی الملک کما ان الرهبوت مبالغة فی الرهبة فالامر

ظاهر وان حمل علی عالم الباطن والغیب فهو من قبیل تخصیص العرش بالذکر فی الحکم بالاستیلاء

کما قال الله تعالی الرحمن علی العرش استوی ای استولی والاول اقرب لان الخصوم اعنی المعتزلة

انما یدعون وقوع خلاف المراد فی عالم الشهادة دون عالم الغیب فتامل قوله حیث عدت سبعا

هی کما نقل عن الشارح النار ثم الهواء الحار ثم الطبقة الزمهریریة ثم الهواء المجاور للارض ثم الماء

ثم الطبقة الطینیة المرکبة من الماء والارض ثم الطبقة الارضیة الصرفة التی بقرب المرکز وفی

طبقات العناصر واعدادها اقوال اخر بعضها مذکور فی الموقف الرابع من هذا الکتاب و

بعضها مذکور فی الکتب الاخر لا فائدة فی استقصائها فی هذا الموضع واعلم ان التاویل

بطبقات

بطبقات العناصر یستدعی ان یحمل الارض فی الاتیة علی السفلیات مطلقا وفیه بعد لا یخفی

قوله متنوع الانسان علی غیره فسر بنی ادم بنوع الانسان لیتناول الحکم بالتکریم ادم ع

وان غیره الحیوانات العجم لا الجن بل ولا الملک ایضا قوله المسمی عقلا بالملکة فان قلت لا شک

ان بین المرتبة الاولی التی هی الاستعداد المحض وبین المرتبة الثانیة المفسرة بالعلم بالضروریات

واستعداد النفس بذلک لاکتساب النظریات مرتبة اخری هی العلم بالجزئیات المحسوسة فلم لم

یعدها قلت لانها لیست من مراتب القوة النظریة بل من خواص النفس الحیوانیة والغرض عد المراتب

المخصوصة بالنفس الناطقة قوله فلا بد حتی یحصل ملکة استحضارها قال بعض المحققین وعندی انه

لا اعتبار لملکة الاستحضار فی العقل بالفعل بل القدرة علی الاستحضار فی الجملة کافیة والا لم ینحصر

مراتب القوة النظریة فی الاربعة فانه اذا حضرت المعقولات مرة مثلا ذهل عنها فالنفس قادرة

علی استحضارها ولو تجشم فهذه المرتبة لو لم یعد عقلا بالفعل لم یتحقق الانحصار کعدم تحققه

علی تفسیر المستفاد بالتفسیر الثانی قوله متقدمة علیه فی البقاء ولان فی کل منهما جهة تقدم علی الاخر

وتعارض الجهتان اشار الیهما بقوله والارتقاء فی مدارج الکمال قوله وهذا هو الغایة

القصوی فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احدیهما مرتبة عین

الیقین وهی ان یصیر النفس بحیث یشاهد المعقولات فی المفارق المفیض ایاها کما هی و

الثانیة مرتبة حق الیقین وهی ان یصیر النفس بحیث یتصل بالمفارق اتصالا عقلیا ویلاقی

ذاتها ذاته تلاقیا روحانیا وفرقوا بین علم الیقین وعین الیقین وحق الیقین بان

مشاهدة کل ما یری بتوسط نور النار بمثابة علم الیقین ومعاینة جرم النار الذی یفیض

ذلک النور علی ما یقبل الاضاءة بمثابة عین الیقین فما معنی قوله وهذا هو الغایة القصوی

فی الارتقاء فی الکمالات العملیة لا بتمام الکلام فی مراتب القوة النظریة ومرتبتا عین الیقین

وحق الیقین من مراتب العمل واثارها لانا نقول المستفاد بالمعنی الثانی من مراتب العمل ایضا

قلت اراد بالمستفاد الذی حکموا بان بعده مرتبتی عین الیقین وحق الیقین المستفاد

بالمعنی الاول لا الثانی اذ لا یلزم مثلا ان مشاهدة المعقولات دفعة یحصل قبل الاتصال بالمفارق

والمحکوم علیه بانه الغایة القصوی هو المستفاد بالمعنی الثانی وبالجملة لا قصور فی نقل الکمال العلمی

مرتبة اعلى من ان يكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قبل
هذه المرتبة يحصل قبل المرتبتين الاخريين او بعدهما او انها عين احديهما واعلى المرتبتين
الاخريين منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار استمالهما عليها وعلى مزية اخرى
فلا اشكال قوله ومستقره الدار الاخرة اه قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة
في هذه النفس المعقولات التي كسبها وادركها النفس على ما يشعر به قوله شاهد معقولاتها وبه
صرح في حواشي شرح المطالع حيث قال التي ادركتها ولا يخفى على ذي مسكة انه يجوز ان يكون بعض
من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا يزيد على اثنين او ثلثة فيشاهدها في الدار الدنيا
ولو له زيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقرها الدار الاخرة واجيب بان المراد
جميع النظريات في قوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تعقل جميع النظريات في قوله في الحواشي
التي ادركتها محمول على ادراك اما لمباديها او لنفسها من حيث ان ادراك المبادي ادراك
للمطالب بالقوة وانت خبير بان اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل نفس بعيد
المسما بالنسبة اليها ما لا يكاد يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على المجاز اعني ما يعم استعداده
ثم لا احتياج الى توسيط المبادي في البين كما لا يخفى قوله وكلمة ثم على معناها الاصلي قيل
عليه يلزم من ذلك تاخر الامر بالتفكر عن حصول المراتب الاربع وليس كذلك ورد بان الامر
تاخره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن التاهيل للمرتبتين الاخريين لا عن حصولهما
بالفعل ولا محذور فيه وقد يجاب بانه لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم اذ
المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ و
المرتبتان الاخريان يحصلان قبله كما هو الظاهر قوله والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل
فان قلت الشارح قد فسر بني ادم بنوع الانسان وادم منهم وليس مامورا على السنة الرسل
اذ الظاهر ان المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد انه تعالى امر النوع على السنة
الرسل لا كل فرد فرد والامر يسمع في بعض المواضع من سواه من الانبياء ايضا قوله
فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع الحقيقي صانعا ليس بمصنوع لغيره وهو
الواجب بالذات فيندفع ما قيل بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع اخر كيف وكونه قديما غير محتاج

الى صانع اخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الاقامة لغيره بالفعل الا ان يريد لكونه صانعا قديما
قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان فيه انه لو تم لدل ايضا على مقدورية الصفات
في الموقف الخامس بطلانه وعلى ان المحوج الى العلة هو الامكان وهو خلاف ما يستند كثير المص
مذهب المتكلمين وحمل المقدورية على المعلولية لا يندفع الثاني الا ان يبني على مذهب بعض المتكلمين
وان لم يذكره المص فيما بعد او يعرض من المحوج بالفعل والمصحح للمعلولية وفيه ما فيه قوله
يستلزم عجزه قيل لا عجز اذ هو قادر على القهر والمنع وارخاء العنان ليبلوهم ايهم احسن عملا
تنبيها على انه استيناف بدليل وان لو قيل فقد لم يكن تنبيها على تلك الدلالة اصلا وان وجد
الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الاسلوب الدال على كونه استدلالا استينافيا فانه
الاصطلاح جواب سوال ناش مما تقدم كانه قيل لم قلت ان ذاته تعالى متصف بما ذكر
من الصفات هكذا ينبغي ان يحقق معنى الكلام قوله ازلي ذكر في الصحاح ان الازل
بالتحريك القدم يقال هو ازلي ثم قال ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة قولهم
للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم ابدلت الياء الفا
لانها اخف فقالوا ازلي كما يقال في الرمح المنسوب الى ذي يزن ازني وقيل الازل
اسم لما يضيق القلب عن تقديره بداية من الازل وهو الضيق والابد اسم لما ينفر القلب
عن تقدير نهاية من الابود وهو النفور قوله لمقارنة ابدي ولان للقديم معنى اخر
كما في قوله تعالى كالعرجون القديم فذكر الازلي قرينة للمراد ودفعا للتوهم البعيد قوله
لانها ليست مغايرة له والتبادر المرادف من التوحد هو النفي عن الاغيار كما لا يخفى
على المنصف قوله فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا ينفي العينية التي يقتضيها التوحد ثم
يندفع بما ذكره السوال على قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الا ان يقال المتبادر من
التوحد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على
متعارف العرب حيث يقولون ما رايت الا زيدا ويريدون مع صفاته والاقرب ان
يحمل على القوم بذاته كما ذكره في البقاء فلا ينقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين
الذات قوله لمناسبتها اياها لان صيغ الافعال يدل على التجدد كما ان صفات الافعال

الى

محدودة قوله اذ لا حاكم حونه وكون العقل حاكما باطل معنى ان الوجوب عليه اما بوجه من يوجبه
عليه ولا يخفى بطلانه او بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال اولا يدرك قبحا
ذاتيا يحمل لاجله الاتيان به و يوجب عليه تعالى الاتيان بكلامه كما يزعمه المعتزلة وهذا ايضا باطل
لما سيعرف من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز
ان يكون مدركا وجوب بعض الاشياء عليه بكون معنى اسمائه الكمالية الازلية اللازمة فتامل
قوله بالاغراض والعلل الظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض
وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الغاية المقصودة
الغاية والعلل والغاية اعم وتعليل الشارح كلام النسفيين يعلله اشعر الى هذا وقد سمي كلامه
على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل ان الافعال التي هي لم يتعال عند ما بالسبب لعجزه تعالى
في نفس الامر كما يزعمه المعتزلة في الافعال الاختيارية للعباد والفلاسفة في عامة الافعال لانه يستلزم
نقصانا في فاعلية سبحانه حيث استند بعض الافعال الى غيره وان الفرق بيني في العلل على
الفرق في المفهوم فليتامل قوله يستلزم نقصانا في فاعلية لان العلة الغائية هي الباعث على
الفعل فهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية ايضا لان
لم يكن ما فرضته غاية ولا شك انه نقصان في الفاعلية والمذهب الحق ان الله كاتب
بالكل من الارادة في الافعال كلها قوله والرزق عندنا لانه ليس المراد بما ذكره تعريف الرزق
به ان الاضافة الى الله سبحانه معتبرة في مفهومه والتعريف المذكور خال عن اعتباره فتامل
نعم ان ما يطلق عليه عندنا لكنه يشعر بصحة اطلاقه على العواري ولا يخلو عن بعد ١١١١
فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق مغصوبه ممدوحا لقوله تعالى في مقام المدح
ومما رزقناهم ينفقون والتالي باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض والممدوح منفق
بعض الرزق وهو الحلال الطيب قوله اشارة الى النبوات ولذا غير الاسلوب الى الجملة الاسمية
ثم الضمير يحتمل ان يكون للانبياء وان يكون لله قوله فان البعثة مشتملة ...
في الرسالة وحاصل ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة من جملتها بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءا
من البعثة بل جزءا من جزئها والجزء مقدم بالذات على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة

لقوله احكام كثيرة وليس المراد ان المعنى المفصل اشارة الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام
لان ذا اشارة اليه ايضا بقوله ويامرهم بمعرفة اذ لا طريق معقود الى معرفة الكتب الا النسبة الى
عامة الخلق سوى الاستدلال قوله والرسول انسان معه كتاب تبع صاحب الكشاف في تفسير
الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة واربعة والرسل
اكثر من ثلثمائة ويجوز تكرار نزول الكتب على ان يكون بحسب بعض الصحف ببعض الانبياء
لنزوله عليه اولا ثم بعد اعاده رواية وقد يقال بان مراده ان الكتاب ان يكون مامورا بالدعوة
الى شريعة كتاب سواء نزل على نفسه وعلى نبي اخر والقريب قيل ان الرسول هو الذي انزل
عليه كتاب او امر بحكم لم يكن قبله والامام انزل عليه كتاب وبالجملة من يكون له شريعة مجددة والنبي
اعم وقيل الرسول من نزل عليه جبريل عم وامره بالتبليغ والنبي هو ... سمع
صوتا وقيل في المقام الكي نبي مبلغ النبوة واعطى المعجزة قوله والنبي غير الرسول ...
كتاب معه انما نقل والنبي اعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الى البيان
هو النبي غير الرسول واراد من لا كتاب معه نبي لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد ان يلزم
كون احاد الناس انبياء ثم يلزم ان يكون من حكم من الانبياء بدون كتاب ولا مامور من
قبل اختار جامع النبي والرسول مع الكلام الان لانه لا وجه ... قوله
وايه ايضا لكونه علامة داله ... على هذا يكون عطف الايات على المعجزات من قبيل عطف الصفة
على الموصوف بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل
التغاير المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات قوله
ليدعوهم انه قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الوجوه مع ان معرفة الوجوه
سابقة عليه كما دل عليه ايضا ترتيب المقاصد في الموقف الخامس نظرا الى ان اجماعهم
وجوده تعالى قليل والعقل اكثر ما يكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار
اهم وهذا انظر على المنصف قوله وتحليهم بايات الكمالات العلية حصر التمجيد باثبات الكمالات
العلية لانه مأخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالاثار والافعال ويقال ...
ايضا ملاحظة الاعطاء والفعل حصر التعظيم باثبات الكمالات الوصفية الذاتية تنزيه المعالي والتوحيد

قال ابو العيد اهل العالية يقولون بحر من السادة امجدها مجد اي علوها ملاء بطيبا واهل نجد يقولون نجد ما لمجد اي علوها بعضها طيبا كذا في الصحاح

وحملا على الامادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق الشرايع للمرسلين عليه واجمل فيما يتعلق
بالقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها قوله معذور عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة في
الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها قوله كما نطق به الحديث المشهور وهو قوله عم
ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة واصطفى قريشا من بني
كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فان قلت الحديث انما دل على شرف
قبيلته من القبايل الابراهيمية فقط والمدعي كونه عم من اشرف القبايل على الاطلاق قلت بنى الامر
على اشتهار اشرفية القبايل الابراهيمية من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عم اشرف من ابراهيم
نفسه عم مع انه جزء المدعي ويمكن ان يقال الكلام في شرف النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه
ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه يثبت اشرفيته عم من اسمعيل واسحق عليهما
السلام لان ابن الشريفين ليس كل من احد ذينك الشريفين في شرف النسب فتامل قوله والمراد
بهذه الثلثة مكة شرفها الله تعالى ثم الاخر على المدينة لان مكة التي جدها اسمعيل عم اشرف من المدينة
ذاكرهم عند الجمهور ثم المراعي الاقامة بطريق الولادة فلا يعضر باسمعيل عم وستنبه على توجيه اخر قوله
يسمي ~~الاصار~~ ... التوبة خطية ... معنى الجمع ~~واما الكتاب~~ التي فيها معنى الجمع الصافات
اسماء الاغلال ~~كذا بعينهم من الصحاح~~ قوله ويعلى العود اي ليس يجوز في شريعتهم العفو صرح به صاحب
الكشاف والحق ان المنهي في تلك الشريعة احد درجة الفضيل الذي من القاتل لا انه لا يجوز العفو اصلا فان العفو
مندوب عندهم ايضا لقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له بعد قوله وكتبنا عليهم فيها الاية وكون
ان هذا النص في التورية معلوم كما في سورة الاعراف في تفسير قوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء
موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وامر قومك ياخذوا باحسنها ان الحسن هو الاقتصاص والاحسن
العفو وهذا صريح في ان ذلك في التورية لان ضمير احسنها للالواح اي احسن الهداية مع جواز العفو
لم نظهر وجه عده من الاصار والاغلال الا انه لما لم يجوز لهذه الذي لم يسمح النفوس بترك القصاص بجانبا
عاليا فتامل قوله اسدهم واصوبهم قبلة التوجه في انه عم اصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم عم ان
ابراهيم عم وان كان قبلته ايضا الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلوة في غير المسجد وشرع
لرسولنا عم مطلقا فكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه اسد من ابراهيم ايضا قبلة على ان التميز

فاعل في المعنى تقديره وقبلته اسد من ساير القبليات وكذا الكلام في ساير قوله اي العرب
والعجم وقيل الانس والجن وجه المناسبة في الاول غلبة السواد في العرب والحمرة في العجم وفي
الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار قوله بكسر الشين هكذا صحح الجوهري والعلامة
لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين ايضا لحلق الفم في عين مضارعه كالكسر قوله قل ان كنتم تحبون الله
الاية وجه الدلالة على انه عم حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع لو كان محبوبا لله تعالى فلا شك في
كون المتبوع ايضا حبيبا له فثبوت المط من الاية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة قوله ابن هاشم
ذكر نسبه عم الى هاشم لانه اصل اشرف القبايل الابراهيمية الشريفة قوله مبالغة في مباشرة القسمة فاسم
الفاعل اما بمعنى المصدر او يحمل القسمة قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهيا قوله والذي
معه احتار معه على عليه اشارة الى ان القرآن اول المعجزات الذي لم يتاخر عن دعوى النبوة ولو
قال عليه لم يفهم ذلك قوله والداير على كل لسان بكل مكان يعني الى المسلمين وامكنتهم فان البعثة
لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دايرا على كلهم حقيقة او حكما بخلاف التورية مثلا
فانها ليست دايرة على بعض مسلمي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله بكل مكان
قوله وصف القرآن بالقدم الخ قيل هذا اصلح لان عن تراض الخصمين فان المص في بحث الكلام
صرح بان الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بان الشارح سيجيء ما عليه المص
في اثناء بحث الكلام حسب ما اشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر
واما ما ذكره في الالهيات من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة ورآه المعترض فليس المراد
منه الا نقل مذهب بعض القوم قوله لقصور في الالات القراة في وصفه بالعبارات والمواقف
يحتاج الى التاويل وقد يقال ترتب الكلمات في تقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان البعد
ربما لا يكون زمانيا كالحروف المطبوعة في شمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق
بين علم وملع الا ان في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون التعويش نوع غموض قوله
منشاؤه اشتراك لفظ المعنى الخ يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قايم بذاته تعالى ففهم الناقل
من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعني الكلام النفسي وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ
كما فهم لان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن اسم للشيخ الحقيق العام

بلسان جبرئيل عم او بالله تعالى خاصة للقطع بان ما نقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل
على النبي عم بلسان جبرئيل عم ولو كان عبارة عن ذلك المشخص لكان بهذا مماثلاً له لا عينه ضرورة
ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي
لا يختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فمن ادعى قدم
الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى ازلاً وابداً
القائم بها من حيث انها كذلك ظاهرة الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان
القائم بها هو القرآن لا المقروء ومالا يلتفت اليه فتامل قوله كما غيرت النصارى تشديد ما انزل
اليهم في الانجيل اه فان قلت الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره
قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركاً بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكره نقلاً بالمعنى
بان يكون معنى ولد وولد منه ما يمس من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجية
في احدهما وعدمها في الاخر كما في العربية وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه
بعد قوله لقوله تعالى وانا له لحافظون صحة الاستدلال بهذه الاية على ما ذكر موقوفة على ان لا
تحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف في هذه الاية
ثبت بتواتر نقلها عن النبي الصادق المصدق بالتصديق الفعلي الذي هو اظهار المعجزة
على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواها ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه
بالتواتر ايضاً وهو الظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الاية نفسها قوله
وان كانت من فروع الدين على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوصاً من عند الله
تعالى فلا يكون نصب الائمة من الصفات الفعلية وقد تجعل من اصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب
نصب الامام على الله تعالى من احكامه تعالى كما سيشير اليه فيما ينقل عن الارموي من ان موضوع
الكلام هو ذات الله تعالى اه وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سمعاً عند اهل الحق
فمباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه
تعالى فهو مندرج في مسئلة ان الله تعالى لا يجب عليه شيء فليتامل قوله لم اقاف اهل البدع الجرادة كل
حديث لا اصل له واصله ان رجلاً اسمه جرادة استهوته الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه و

قالوا حديث جرادة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له قوله مصلين بان صلوة وآله اي
دعاء النبي عم لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تعالى
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي يسكنون اليها وتطمئن
قلوبهم بان الله قد تاب عليهم وغفر ذنوبهم قوله ويسمى هذا الكمال ثانياً قيل حمل الكمال المذكور
على الكمال الثاني لا يحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصيل وتكميله لا يحتاج اليه بل لا طائل تحته
لان تمثيل الكلام الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العوارض مبادياً على
صورة على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان اولاً او ثانياً وكانه فهم ذلك من لفظ الصفات
فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية واقول اصل هذا
ماخوذ من كلام الابهري حيث حمل قوله بحصول صفاتها على الكمالات الاول المنوعة وقوله وصدور
اثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع
عليها او يتعسر فاخذوا الاثر القريب الذي يستتبع سائر الاثار المختصة بالنوع وسموه فصلاً
والاثر العام القريب الذي يستتبع سائر الاثار العامة له وسموه جنساً تسهيلاً للطالب فصح تسميته
الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات
وانت خبير بان ما ذكره انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا
يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يجهل الصورة المنوعة في بعض الانواع
كالانسان على ما عرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف يكون
صورة منوعة للمادي بل له صورة منوعة جسمية مجهولة وطعنها بانزلوا النفس المجردة التي هي منشأ
كمالات النوع الانساني بحسب الظاهر منزلتها الا ان هذا لا يصلح على اطلاقه في جميع الانواع فلا يلائم
هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على ان فيما ذكره لزوم عدم التعرض للقسم الاول من
الكمال الثاني واقرب منه تعميم الصفات ابقاها وايضاً الكمال الاول هو المنوع في بعض الامور ولا يحسن
اطلاق الصفة عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله وبحسب زيادة ذلك ونقصانه يابى عن حمل الصفات
على الكمالات الاول اذ الكمال الاول لا يتفاوت في اشخاص النوع وجعل الاشارة الى ما سواه تعسف
ظاهر وايضاً قوله فاذن كان له تعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور اولاً هو الكمال الثاني

كالاخفى قوله في الحيز في المكان اشار بقوله في المكان الى انه المراد بالحيز ملابسه على حمل الحاجز كالا للجسم للنحوعه
للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا لوجوب الامتداد في المتمكن كما صرح به قوله الخالي عن
المتحيز اي في حد ذاته بمعنى ان التحيز ليس بماخوذ امعه كما يقال للهيولى خال عن الصور في نفسها قوله
ولشا لم يذكر المعدن في التفصيل حطاله عن رتبة المركبات لقصور اوره قوله اوللجسم النامي اوللحيوان
الظاهران لعطف او بمعنى الواو كما ذكره الشارح في قول السكاكي سواء قلنا بمنع او بصح والتوزيع
موكول الى فهم السامع ويمكن ان يحمل على منع الخلو بمعنى ان الامور المشتركة لا يتجاوز عن كونها الآت
للامور الثلثة ولو بطريق التوزيع قوله اي استعداده لادراك المعقولات قبل الاستعداد لادراك
المعقولات لا يختلف في افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا للتفاضل بعض المشتركين على بعض
واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا مما ذكر في حيز من البيان سبب لتفاضل الافراد بعض
على بعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف في الافراد بحسب القرب والبعد
والاختلاف في الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا قوله بحرفة او صناعة الصناعة اخص من
الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها ملدفع توهم قصر اختلاف الحرف في
بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال او صناعة قوله اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية
والاحكام الفقهية قيل هذا مبني على وجوب علم الكلام في الاجتهاد والمختار خلافه بناء على جواز التقليد
في الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف اي وعلى مقاصد
علم الكلام آه وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت الصانع آه حيث لم يقل لولا اثبات
الصانع بدليله ولا شك في هذا الابتناء وكفاية في مدح الفن قوله وفي الصحاح ان الرواء آه
الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمد واما تفسيره بالري والارواء فلعله بيان المراد في المقام يعني
اريد بالرواء وهو الماء العذب مسببه اعني الري او الارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء على معناه
الحقيقي اعني الماء العذب وانما صار الى المجاز لعله يستبعد له شيئا فان المراد به المعنى المصدري
قوله حذف منه كلمة لا ذكر البلياني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا نظير له في
كلام العرب قوله مأوله بالظرف ذكر النحاة ان الجملة الاسمية لو وقعت حالا ولم يكن فيه ضمير عائد
الى ذي الحال يجري مجرى الظرف ولا يكون مبينة لهيئة الفاعل والمفعول بل يكون بيان هيئة زمان صدور

الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول كلقيتك والجيش قادم وههنا وجد باعث آخر على التاويل
وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها قوله ولم اترك جهدا ضمن الترك معنى
الجعل جهدا مفعوله وههنا وجه آخر ذكرناها في حواشي المطول قوله لا عوج اي لا اعوجاج فيه العوج
من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصر والعكس من المعقولات وبالكسر فيما لا يدرك
بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المواقف ويؤيده قوله تعالى لا ترى فيها
عوجا ولا امتا والمشهور عكس هذا حتى قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كثيرا ورجوع فيما ينتصب
واما الاية الكريمة فعلى ضرب من التاويل ذكره القاضي وغيره وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب
كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش قوله والمعنى
انه اجل من متعلق المباهاة المقصود من هذا التكليف دفع ما يورد على التركيب المذكور
وامثاله من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه لو لم يكن مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني
الجلالة مثلا وكم يلتفت الى ما يقال من ان متعلقه بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعد في
الجلالة من ان يباهى تحرزا عن لزوم استعمال افعل التفضيل حينئذ بدون الاشياء الثلثة كما صرح به في
شرحه للمفتاح وان امكن ان يجاب بان من التفضيلية تحذف بقرينة المقام كما في قوله تعالى الله
يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظاهر في العبارة ان يقال بمن يمكن لكنه اراد
الوصف اي من ملك يمكن ان يتعلق به المباهاة فاورد ما بذكر واشله في آيات سورة الكافرين
وغيرها قوله اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش والعفة
هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ومجموع
الثلثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في اواخر مباحث الكيفيات النفسانية ولا يخفى هناك ان
الحكمة المذكورة ههنا ليست هي الحكمة التي جعلت قسيما للحكمة النظرية كما يتوهم ولا الحكمة التي قسمت الى
العملية والنظرية قوله وهو الموقف الثاني في الامور العامة آي هو المقصود من الموقف الثاني
وان ذكر بالاستطراد في هذا الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلثة كالوجوب والقدم ووجوه
القدم في الصفات لا ينافي القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض
فان الصفات ليست منهما على انها ليست غير الذات واتصافها بالقدم الذاتي لا يوجد فيها اصلا

وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابله كما اشار اليه في اول هذا الموقف وسيجي زيادة بحث
ان شاء الله تعالى قوله اولا باعتبار اجزائه لكونه منوعه عدميا وقدم العدمي فيما ليس للبساطة بالنسبة الى
ما يقابله من الوجودي للشمل على الاقسام فلكل وجه قوله فيما يجب تقديمه في كل علم اعترض عليه بان
الامور المورودة ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في
كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله ح يكون ما
عبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا
الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله اي تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافة وانما
نقل الى تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشا باعتبار انه المشروع فيه قوله
فيما يجب تقديمه في هذا العلم اي لا في كل علم بقرينة المقابلة لا انه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم اصلا
كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان
كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلا بها مع استمالها على نوع كثير ودقة لبس يحسن في
طرق التعليم اصلا واما تصدير كتب الكلام بها مع ابتهاجه منه فغاية الاستحسان فالفرق ظاهر جدا قوله
لم يرد بوجوب التقديم اه قال رح اما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة
له باعثة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف لو كان هو الشروع على بصيرة وقد عرفت من سياق
كلامه ان المراد البصيرة التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة فلا شك
ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا
والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يجب تقديمها على
الاطلاق اعني ابتداء من غير تقييد بشيء لو كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقلا على الشارع في
العلم من حيث انه طالب له وهذا ظ على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بالتوقف
على الامور المذكورة توقفه على نوعها قوله سواء كان حد المفهوم اسمه او رسمه قال رح لا يخفى عليك
ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حدا له
بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم مميز له عن غيره فاما حده الحقيقي فانما هو تصور مسائله
بل تصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع بهذا وفي تحديد العلوم بحث هو ان

9

كل علم يشخص من اشخاصه والتشخص لا يحد كما صرحوا به وجوابه منع انه شخص بل نوع اشخاصه ما في العقول لا اختلافها
بالمحال والابرادات اختلافا فاللح لو اثر في التشخص لما تشخص زيد الا بمحله وكان في محل اخر شخصا اخر لان
بينهما فرقا وهو ان تشخص الوضع بمحله بخلاف الجوهر قوله بخلاف ما لو تصوره بغيره فانه وان فرض
انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجها اعم
وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل بحث فلهذا اورد قوله وان فرض لان الكلام
في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لا يفيده بصيرة معناه بصيرة كاملة تحصل بالتعريف ثم الكلام
في التصورات التي يمكن تقدمها على الشروع كما هو الظ من السياق فلا يرد ان التصور الحدي للعلم
باعتبار الحقيقة غير ما ذكر مع انه على تقدير فرض كفايته في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا
يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه قوله بقي ههنا بحث وهو ان غير التعريف قد يكون امرا شاملا
للعلم مميزا له عن جميع ما عداه فيفيد التصور لا بطريق الاكتساب كما سيذكره مثله في المرصد الثاني
من هذا الموقف وعدم افادته بصيرة يوازي بصيرة التعريف محل نظر اللهم الا ان يقال بعد تسليم
افادته بصيرة التعريف لم يوجد مثله فيما نعتقد معرفة العلوم المدونة قوله فان من ركب اه هذا
موضع التعليل لا لجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة ثم ان اسنادهذا التصور المخصوص قد يكون
بانتفاء اصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا بعد
البصيرة المذكورة كالتصور بوجه اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب اه قوله
فالكلام علم بامور يقتدر معه اه فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول عم وعلم الملائكة
بالاعتقاديات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعمليات وكذا علم الرسول عم وعلم الملائكة بها لا يسمى
فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها خلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم بالعقائد
الدينية على الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان
يخرج علم الرسول عم وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال يدل على الاعتمال
بالكسب وعلمه عم بالكشف المسمى بالوحي وكذا علم الملائكة واما علم الله تعالى فيخرج بما اشار اليه الاعتبار
وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله ويعلم الله فمن قبيل المجاز كما صرح به الشارح
في حواشيه على المطول قوله اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا كانه حمل العلم على المعنى المجازي

وان يكون خاصا بعد المساواة وان يكون ادرا
مساويا فانه ايضا قد يكون مرادا لملاحظة ما هو مساو
له ولهذا اجوز بعضهم التعريف به وليس يسمى بها
تعريفا كما سيجيء في المرصد الثاني من هذا الموقف
واما الاعتراض بان غير التعريف قد يكون
مساويا لا بد بعضا التعيد بصيرة فليس بشيء
لان المدعى لا مساواة في المعرفة بل ما في المعرفة
منه

ثم يحتمل ان الشارح رح العلم على الملكة المشهور او المسائل صونا
عن التقدير لان الادراك معناه الاصلي والاقتدار
يعارضه التقدير ولان الاقتدار حاصل بالملكة
كما لا يخفى والمسائل ان يكون العلم في فرع الاقتدار
ثم الاقتدار بالعلم بالمسائل لا كما هو منه رح

بقرينة المقام والا فيصح في تعريف مسائل العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب خلاف استعمال
اللغة والعرف والشرع ولا امكن حمل العلم هنا على ما سياتي من الصفة الموجبة للتمييز الغير المحتمل للنقيض لان
المراد هنا كان عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا الاعم مما في نفس الامر وعند من قامت به فيصح ادراك
المطلق قطعا فليتامل قوله دون العلم بالعوارض التي يستفاد منها صور الدلايل فقط اراد به المنطق فانه
لا يحصل به القدرة التامة على اثبات العقايد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل
من المنطق ومادة معينة لا يعرف منه فاظهر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى اللوازم المخصوصة والعقايد
معا على ما هو التحقيق وبهذا ايضا ضعف ما استصوبه الشارح في حواشي شرح المطالع من ان الطرق
والشرايط المحتاج اليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لا من جهة الصورة وهو ظ
ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرايط يراعي جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه
الضعف ان خصوصيات المبادي لا يعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة للمبادي المعلومة
من علوم اخر بالنسبة الى كل مط على وجه اجمالي فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط
من جهة المادة قطعا قوله بل لا مدخل في ذلك الترتيب للمبادي اصلا فلا يدخل في التعريف
المذكور المجموع المركب من علم الكلام وغيره ايضا فان المبادي منه اعتبار الدخل فيه قطعا وايضا
المجموع ليس علما واحدا بل علمان او علوم ماجمة وبهذا ايضا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام
والجدل وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلية علم التفسير في الترتيب للمبادي المذكور
لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقايد بل ربما يدعى ان النحو ايضا له مدخل في ذلك الترتيب
لان بعض العقايد مستفادة من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل ما في القدرة على اثبات تلك العقايد
المستفادة منها وان لم يكن موقوفا عليه لها كما في ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقايد منها قوله لا
على اسناد السببية الحقيقية بقيد السببية بالحقيقة في الاسناد مشعر بعدم اسناد السببية العادية وهذا
ينافي المصاحبة الدائمة المرادة هنا لما اشار اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم
من ان الدوام لا ينافي العادية قوله وان العقايد يجب ان يوحد اه ولو قال بعد ومعه على
تحصيل العقايد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقايد المعتد بها يكون بالحجج ولو عقلية ليستنادا الحجج اياها فعدل
عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقايد معطوف على ان ثمرتها والعطف على اشعار الحذف

الا ان الشايع وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الاشعار فان كون الاشعار محل تردد
قوله ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل اه ان اراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره
من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وان اراد الرد على التفتازاني حيث حمل الاثبات على التحصيل
والاكتساب ايضا فقد يجاب عنه بان التفتازاني حمل العلم في هذا التعريف على ملكة الاستحصال
بمعنى ان يكون عنده من الماخذ والشرايط ما يكفي في استحصال العقايد وهي التي عبر عنها
المصنف في شرح اصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب في حمل العلم في تعريف الفقه عليه وح لا
محذور في حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام
بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال
لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض اخر وهو انه بعد الملكة
كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظ ويمكن ان يقال ان كلا من اسماء
العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشايع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل
في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد فمبلغ من
يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقايد كما اشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم هنا على
خلاف المتعارف اعني ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يحمل الاثبات على التحصيل كما هو من سياق
الكلام والحق ان العلم بالعقايد معتبر في علم الكلام وهو عرفا فلا يجوز حمل العلم على ملكة الاستحصال
مبني كلام الشارح قوله ولا شك في بطلانه قد يمنع ذلك بان العقايد التي اضيف اليها الاثبات
يراد بها العقايد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول فلا محذور في كونها
ثمرة قواعد الكلام وبهذا ايظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة حمل تلك القضايا
كبريات لصغريات سهلة الحصول لينتج العقايد الجزئية من القوة الى الفعل ليندفع الاعتراض على طرده
التعريف بالعلوم الاخر بدفاعا هو الان فصار ما عين علما لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم
بالمسايل التي موضوعاتها جزئيات كقوله واحد من علم الكلام مع انها من المسايل التي موضوعاتها
وتاويل الكلي بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لا اضطرار اليه فليتامل قوله هو الاستعانة دون
السببية تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء في قوله يقتدر به بالنظر الى خصوص

لان تحصيل العقايد ابدا ليس ثمرة لعلم الكلام ولو بمعنى الملكة المشهورة بل ثمرته استحضار العقايد الحاصلة منه

واما ما ذكره السيد علي رح في وجوب المسح من ان قولنا الله قادر على الممكنات معناه ان ... مقدور له وذلك مقدور الى غير ذلك ... الجزئيات داخلة في ضمن الكليات لا اثر لها ... عن اصلاف العنوان ... بالنظر الى الكبرى ... ما ذكرت منه رح

المقابل فلا يخالفه من الكلام قوله فان الاحكام الماخوذة من الشرع آه كانه اراد بالاخذ من
الشرع ههنا وفيما سبق ما يعم المواقع له والا فالتمسك بالدليل السمعي على ان الله تعالى عالم يستلزم الدور
لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل وكذا الكلام في كونه تعالى قادرا
كما يجيء في اواخر هذا الموقف قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عم فيشمل بعض العقايد الدينية
لدين محمد عم غير لازم لعدم الاختلاف في العقايد واجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام في
العقايد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقايد دين محمد عم لان من جملتها
اعتقاد نبوته عم ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها قوله مزيد امتياز آه انما قال مزيد امتياز
اما باعتبار ان ذاتهم بعدم التميز بحسب التعريف واما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب
الذات والحاصل بالتعريف بحسب المفهوم والتميز بحسب الذات راجح زايد في نفسه على التميز بحسب المفهوم
قوله فسموا الاعراض والحجة الاحوال آه قال رح موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا
كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة
اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في المقدار لعلم الهندسة واما في عرضي كالكتاب
والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه فان طلب التناسب
المعتد به امر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه لجواز اشتراك المناسبة المعتد
بها في الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار
الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت اذا
كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في امر وصدق ذلك انه يقع البحث عن كل ما يشاركها في
الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان في قوله فسموا الاعراض والاحوال
الذاتية علما واحدا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها
قوله كاثبات القدم آه لا يخفى ان العقايد هي المسائل كما صرح به فتمثيلها باثبات القدم مثلا
مسامحة واما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فمحمول على حذف المضاف اي بما هو من محمولات
العقايد قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع اجزائه اما
على التحفظ له قبل الحدوث يلزم الخلاء واما على الثاني فلانها لو تركبت من الهيولى والصورة لزم قدم المادة

القدم

والاحتياج الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم وكذا ان تعين الموقوف على هذا
حشر الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية
التركيب من الاجسام الصغار الصلبة فيهما قوله متعددة موجودة او متمايزها سعي رح عدمها
واذ لا واسطة يتعين وجودها قوله وقد يقال المعلوم من الجملة المذكورة آه اجيب بان
المحمولات من الجملة المذكورة موضوعات وان لم يكن كذلك من جهة خصوصياتها وانت خبير
اذا كانت من تلك الجملة موضوعات يستدعي محمولات عليها مع اشتراكها في الواقع على انا ننقل الكلام
الى محمولات المحمولات وهلم جرا قوله وقد يقال لا نم ان العقايد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل
عليه ظ قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فلا يصدق المعلوم من الجملة المذكورة على
المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية بل نفسها واقرب
منه ان يصير الى حذف المضاف اي اثبات محمولات العقايد لكن كل من التوجيهين يستدعي
حمل الاثبات على الحمل لا الالزام على الغير كما يتبادر من السياق فليتامل قوله فالاولى
ان يقال آه انما قال فالاولى لجواز ان تصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف
فيكون المعنى من حيث يتعلق بوصفه اثبات العقايد الدينية اي الزامها على الغير قوله
وان اريد به ما صدق عليه من افراد كان اعم منه فيه بحث وهو انه يمكن ان يعم ما يصدق
عليه مفهوم المعلوم بحيث يتناول كل ما يساوي شيئا من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من حيث
ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية فلا وجه لانحصاره لما ذكره ويمكن ان يدفع
بان هذا التوجيه يوجب ان يعد بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من انواعها
وهذا التعسف لا طائل تحته فليتامل قوله لانا نقول قد حقق هناك ايضا انه هذا اصطلاح للسلف الاول
من التعريف فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضا واحوالا لمفهوم المعلوم
بل لذاته فكيف يصح ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم انه الملحوظ
وصف المعلومية على معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلوم من حيث
هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح
المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات واعلم بعد المحمولات العامة مما جعلها مساوية للموضوع

ثم عدل ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذات المعلوم ما كان ذات الواجب تعالى من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني

النظر الذي اورده على كون موضوع العلم ذات الله تعالى فتبقى بحيث وهو ان جواز خصوص العرض

الذاتي من موضوعه مشروط بامرين احدهما الشمول والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بكل منهما

عرض علمي والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا اخص ولا اضافيا

كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها في عامة المواقف يحتاج في عروضها للمعلوم

الى ان يصير عرضا او جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على

ستة مواقف والتحقيق ان الاخص نوعا كان او صنفا او شخصا اذا اهتم لبيان احكامه من حيث

هو اخص بان كان جهة البحث عنها على حدة عن احكام العام عدت جزئياته الاخر شيئا واعتبر مطلقا

على العام بل ولم يفرز علما على حدة حتى لو افرز لكان تابعا افراد علم الفرائض من الفقه

والكحالة من الطب فان نقارب بحثا البحث جعل علما برأسه في افراد الجسم الطبيعي من مطلق

الموجود وموضوع الطب منه فلم قال قوله نعم يتجه ان الحد المذكور الاتي من سمة الموضوع فقد

لا اشارة الى احال بفاصل المحمولات لما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات

لا بالمحمولات لان المحمول لو جعل حد التمايز بان يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن

بعض اخر علما اخر لم ينضبط امر الاختلاف الا كما ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله

على انواع جمة من الاعراض الذاتية كما ذكره في شرح المقاصد لان انواع الاعراض اذا كانت داخلة

تحت امر جامع يحصل الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان يجعل

جهة الوحدة هي الموضوع على ان المقصود من افراد كل طائفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم

ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع اظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد اجاب التفتازاني

في التلويح عن الاعتراض المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه

الذاتية فقيد بالحيثية على معنى ان البحث عن الاعراض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي

يلاحظ في المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع الاعراض المبحوث عنها لحوقها لهذه الحيثية البتة

وملخصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى محلي البحث والعروض فالحيثية في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث

فالجواب

كذا اسقاط لحوظ الموضوع باعتبار حيثية معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الاخير اعني العروض حتى

يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا

كانت من سمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع

على موضوع العلم المذكور ذلك لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن

اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية دخل في العروض ليست لو ذكر

المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس قوله اي احداثه حال الاخرى انما

مثل الفيض بالحدوث تنبيها على ان التأثير والاثر واحد عندنا وهذا كلام مشهور فيما بينهم

حيث يقولون الايجاب عين الوجوب بالذات والتعليم عين التعلم لكن حمله على الايجاب انسب

لا يخلو عن تعسف لعدم كل منها موضوع على حدة قوله لا مرجحة في مسنده اليه تعالى بدليل

ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسبما يبلغه طوق البشر

على الوجه الاتم الاوفر قوله وان كان على علة في العلم الادنى فان تركيب كاثبات الهيولى

فانه مسألة من العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء

الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث التغير قوله

موقوف على وجوده فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم والحال وقد

كان التخصيص بان الكلام فيما يوجد فيه الموضوع وفيه بحث فان غير الموجود من بعض

الاعراض قد يكون من العوارض المطلوبة من غير احتياج الى اعتبار الوجود الخارجي

واما الوجود الذهني فعلى تقدير تسليمه يحتاج اليه في حمل الوجود الخارجي ايضا

لو لزم في اعراضه الذاتية اتصافه بها في الخارج ليتوقف ثبوتها على وجوده ولم يثبت بعد

بل يتصحح في الاصول من اعتبار الموضوع مطلق الوجود كلامه ولو اسقط حديث الوجود

فرق بان الموجود يتصف في الخارج باعراضه الذاتية دون الوجود لم يرد هذا الخلل

قوله واجيب بان الوجود المطلق انه هذا الجواب عدول عن الوجه الاول وتسليم لا

بوجه اخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله مقبول في

صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا

لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشيء منها لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاتحاد في الوجود اذا كفى في الحمل كما يدل عليه كلامه لزم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجز عكسه وايضا سلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطاة لكن الحمل في الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولا مانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوجود ونحوه قوله لان الاهم شتت في الاهم بانقسامه اليه والى غيره فلا يشتمل وجود موضوع العلم الطبيعي اعني الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذي هو موضوعه الموجود مطلقا بان يقال الموجود اما ممكن او واجب والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم طبيعي او غيره قوله بان اثباته الخ وهو المقصد الاعلى في علمنا هذا فان قلت هذا يلازم ما مر من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب تعالى قلت بطلان الشق الاول فيما يتوقف على تقدير الموضوع ذات الله تعالى اما اذا كان المعلوم او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها قوله اي يبحث فيه عن احوال الخ لما كان المبحوث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الاحوال في كلام المص في موضعين ثم لما كان ادخال لفظ الاعتبار في كلام المص موهما بان الواجب مع خليته العقد في البحث الا في العروض كما يعلم من التلويح وقد عرفت بطلانه فسره الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجوه في ثبوت تلك الاحوال الا انه انما يظهر وجه هذا الوجه من البطلان لو كان القيد المعتبر هو الوجوه وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليتأمل قوله واما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به فان قلت هذا انما يدل اذا كان القايلون بان موضوعه الموجود هم المتقدمين من المتكلمين النافين للوجود الذهني واما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الا ان يتشبث بادلة بطلانه وسنعرفها انها غير تامة قلت كان قول الشارح منهم حجة الاسلام اشارة الى دفع هذا فان الاعتراض مذكور في شرح المقاصد فالظاهر ان مراد الشارح دفعه بناء على ان حجة الاسلام منكر للوجود الذهني

قوله مع ان هذا الزعم منه بط لاتفاق المراد بالحق اعم مما في نفس الامر وعند الزاعم لانا نقول اذا اريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعمم الحق بكلا المعنيين لم يحصل المط وهو خروج الالهي لان صاحبه ايضا يدعي حقيته قوله وما ينتسب اليهما من الاجماع والمعقول الذي لا يخالفهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على ما هو مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض ارباب الكلام يكونون كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطعي لزم ان لا يكفروهم وان كان كان مخالفا له لزم ان لا يكونوا من ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المتعمدة المخالفة بمجرد هوى النفس واما مخالفة القطعي اتباعا للمتشابه فلا بعض اخر فليس من المخالفة المتعمدة ههنا كما يشهد به قوله جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعا هذا انما يصح على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة واما اهل السنة القائلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع ولا المنفعة لما ذكر على اصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة واما ما يقال في بيان امكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاشتراك ما لا يقصد به فائدة مع انه متصور قطعا ولذا احترز عنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به فائدة غير معتد بها هو الذي يحترز عنه العقلاء ولا شك في كونه متصورا بل واقعا قوله وان اعتقد فيه فائدة او قيل ما يقصد فيه فائدة غير معتد بها خارج عن العنوان ويحمل ترتب الفائدة المط فلا يكون عبثا مع انه لو لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف بتقدير دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد امر مط عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل في القسم الاول لو المراد من قوله ان لم يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه الشروع هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فائدته في الواقع على ان القول

باحتمال ترتيب الفائدة المطلوبة في هذه الصورة ليس له كبير معنى كما لا يخفى قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه اه فان قلت المعروف ان الشارع في العلم يتصور فائدة غير ما هي فائدة في الواقع ولا شك ان المترتب فائدة الواقعية فعدم موافقتها لغرضه كلي فلا معنى لرب المفيد للتقليل او التكثير قلت اما اولا فقد يستعار رب للتحقيق كما ذكر ابن الحاجب في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانيا فلان المراد بالموافقة الملائمة لا المطابقة وح جاز ان تكون الفائدة المترتبة ملائمة للفائدة التي اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثا فالضمير في عليه من قوله الا انه لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لا يترتب على اعتقاد نفع في شيء ما قصد بل يترتب ما هو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد يكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فائدة الواقعية وقد لا يكون اذا لم يكن كذلك وبالجملة فقوله ربما لم يكن اه حكم كلي ليس مقصورا على المعروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه الغرض الذي من الفعل الذي اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته في الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة ويكون الفائدة التي اعتقد فيه موافقة لغرضه من فعل آخر وان لم يكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتأمل قوله بخلاف المستنبطين لا يخفى ان الانسب بالسياق ان يقال واما المستنبطون ثم ان كلامه هنا يشعر باطلاق علم الكلام على ملكة الاستنباط ولا يخفى ان ثمرتها تحصيل العقائد فيحال وما مر وكذا ان المعقول اطلاق الكلام على علم المستنبطين بعد تحقق الاستنباط المشتمل على العلم بالعقائد والادلة ولا يقدح فيه ابتناء العلوم الشرعية على بعض مسائله سابقا قوله وصحة الاعتقادات في الاحكام فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورب عادم لها له تلك قلت الاول المقصود في المراعات والكلام على ان تعدد الاسباب لا ينفعه قوله اي شرفه جعل في حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وفسر المرتبة هنا بالشرف ولعل وجهه

هو موليها قوله فيتناول اشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع فمعنى تناول الموضوع للمباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية او تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف وفي نظر قوله فيما سبق عن قريب ما خذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته المبحوثة عنهما على نهج حصول الصورة واما ثم اشار بالى ان المباحث ملحوظة في جهات الشرف ان ارجع الى الكلام فالامر ظاهر قوله ودلالة انه قيل عليه قد مر ان مسائل المنطق من الكلام فكيف يكون دلائله نقلية والجواب بالتخصيص قوله محكم بها صريح العقل اي خالصه في الصحاح الصريح الخالص من كل شيء وقد صرح بالضم صراحة وصروحة فقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى ان المراد خالص العقل عنه قوله فعد ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادي التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان يعد المسائل المتكثرة علما واحدا كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادي ويعد جزءا برأسه قوله بقي هنا كلام وهو ان المشهور فيما بينهم ان المبادي ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه للتصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادي اللهم الا ان يقال المراد بالمبادي هنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا او شروعا لا المبادي المصطلح عليها وفيه ما فيه قوله والمبتدأ اعم وجوده من المبادي التصديقية اه قد يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها واما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فاراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادي التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه فلا ينحصر اجزاء العلم في الثلاثة نعم في عد اثبات الموضوع من الاصول الموضوعة تأمل لان احد الشرط فيها ان لا يكون بينة بذاتها بل مسلمة بحسن الظن والتصديق

بقلته موضوع الكلام والالهي مطلقا بل هي كما ذكره الشارح سابقا فكيف يحكم بكون هذه الموضوع
من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب قوله وفيه بحث موضوعاتها
او حيثياتها اي ان احتيج الى الاثبات فلا نقص بالعربية ومثال اثبات حيثية الموضوع في الكلام
اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة العمل
وفسادها انما يكون في الكلام وقد عرفت ان الكلام مبادئها قوله فليسل مسائل في علم
آخر هذا التوجيه انما يتم على زعم المص والا فقد صرح الشارح فيما سبق بان مبادي العلم
الاعلى قد يبين في علم ادنى وان كان على وجه يجر ذلك كون الكلام علما اعلى لا يستدعي ان لا يكون
له مبادي مبينة في علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان او يلحق النادر
بالمعدوم وفيه ما فيه قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد في علمهم اه فيه بحث لان هذا
الكلام مخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية
يحتاج الى دلائل وتعريفات حقة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من
المباحث المنطقية او سوى كونها تحتاج فهي يحتاج اليها تلك العلوم وليس جميع مسائل
هي علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها بالنسبة
هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في
الحواشي لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهي لانه يبين مبادي
كثير منهما لانا نقول لا يبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لا يبين مبادئها اصلا بل يبين ما
يعرض مبادئها التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها
ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال في التحقيق لا شك ان احوال المعلومات التصورية
والتصديقية احوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك الاحوال عليها وجعلت مسئلة
فعلها باعتبار الاول لاعتبار انه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقا وليست بهذا الاعتبار
جزءا من الكلام اصلا فتأمل ولهذا احترز عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزءا لم يكن
للاحتراز وجه لظهور انه لا معنى لذكر قيد في تعريف علم يوجب خروج بعض اجزائه والثاني اعتبار
انه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل في

15

كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكرها في مبادي
الاصول لا من حيث الاعتبار الثاني اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول والوسط
قوله في الحواشي والحق ان اثبات العلوم النظرية اه لا يقال تلك المسائل اذا لم تجعل جزءا
من علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه كما مر فاي حاجة
الى جعلها جزءا لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا في علمهم هذا الى شيء سواه حتى الكلام
في قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقادات من الادلة السمعية وقد يقال
هو انضاج من الكلام افرز عنه افراد الكمالة من الطب وافراد الفرائض من الفقه
فلتامل قوله او مبنية عليه فهي مسائل له اه ظاهر كلام الشارح يشعر بان مبادئها المبنية
بعضها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شيء
من العقائد وليس مسائل الكلام الا ذلك واما التعميم بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى
الغالب واما احتمال كون عروض محمولات المبادي المبنية من حيث خصوص موضوع
المسئلة لا من حيث انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فقائم في المبادي النظرية
ايضا اللهم الا ان يقال لم يوجد ذلك في المبادي النظرية قوله ومن المسائل اخر منه
فان موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم او نوعا منه ومحمولها اما عرض ذاتي
او نوع منه على ما عرف في المنطق والمبادي ليست كذلك فانهما متغايران بالموضوع
والمحمول فلا معنى لعد المبادي من المسائل والجواب ان ذلك في المبادي على الاطلاق
والا فهم صرحوا بجواز ان يكون مسئلة مبدأ لمسئلة اخرى على وجه لا يلزم الدور قوله
فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق هذا كما ذكر لكن هنا مسئلة لا يخلو التنبيه عليها
عن الفائدة وهي انه ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات في حق ترتيب الكتب
بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام
فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك
والتفسير فوق ذلك قوله لقد روي ان بعض الخلفاء اه روي ان مامون الخليفة
امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائبه ببغداد

وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قيام معتقد بها فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه
وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يصر من
علماء العراق الا الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وحملا الى المامون وهو
بطرسوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المامون وعهد بالخلافة الى اخيه المعتصم
فسلك اخاه في البدعة المذكورة وضرب احمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشي عليه
كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت
هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي ثمانية اعوام ثم بعد ما انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق
فسلك اباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول
بخلق القرآن فان قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه واختاروا
الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف قوله
وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه آه فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض
قول المص فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد اه فانه يدل على ان كل المراصد
من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد
الاول مقدمة على الاطلاق اعني مقدمة الشروع والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من
فمراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق ومراد المص اعم من ذلك فلا تناقض
قوله وفي انكار الامكان للآمدي تصريح بذلك نقل عنه بعد ان التصريح نظرا الى
الظ مسلم واما الى اللزوم فلا لان اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد ولا يكون
كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وثم ما قيل من ان تشريك الكل في العنوان اولا وتعيين
كل منها البيان ما يبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعا للاشارة الى التميز بين
ما هو فيها قطعا وبين ما يختلف فيها ويشك انها منها فيستفاد منها ذلك والا يكون الغاء
يجتنب عنه في هذا الاقدام المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى قوله لو جهل الاول لان
كل احد اذا بداهة العلم شيء لا يستلزم العلم البديهي ببداهته ولذا استدل عليها ولما
ما يقال من ان ماهيته لو حصلت للنفس بلا كسب والتفت النفس اليها عرفت بحصره التفاتها

اليها لكانت غير كسبية فيكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا الكسبية
فجوابه انه قد تحصل في النفس صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذا طال الامد
وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبست عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى
الاستدلال على ان الوجهين جاز ان يكونا تنبيهين قوله والجواب عنه ان الضروري
حصول علم آه فان قلت سيجيء في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يوجد الا على
الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشيء عين العلم بالعلم وح يندفع هذا الجواب ويحتاج الى
جواب الشارح قلت المذكور ههنا مبني على ان من علم شيئا والتفت علم بحكم التفاته انه يعلمه
والتفاته اشار في مباحث العلم من موقف الاعراض فجواب الشارح اظهر قوله ويجوز ان
يجاب عنه ايضا آه اي يجوز ان يجاب عن التقرير السابق وهو الاستدلال بحصول الخاص
بداهة على حصول العام كذلك على ما هو ظاهر تقرير المتن واما لو اريد بهذا العلم مقيد
والعلم المطلق سابق عليه لم يتجه هذا الجواب قوله والعلم احد تصوري هذا التصديق
آه انما قال احد تصوراته اتباعا للمتقدمين فان اعتبار تصور النسبة في التصديق
من تدقيقات المتاخرين قوله ولا في شيء من الطرافة لانا لا نسلم يلزم المصادرة على
المط لان احد طرفيه هو العلم الذي يراد اثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعى بداهة
جزء معين بتفصيل اعني العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزائه اجمالا فلا مصادرة
لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس من الشكل الاول كما سيأتي في بحث الوجود قوله
ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه ولو سلم فانما يتم لو كان المطلق داخلا للعلم الجزئي
كما ذكره الشارح فتأمل نعم لو استدل بان كل احد يعلم ان له علما مطلقا تعين جواب
المص قوله اي يطلب ان يحصله آه دفع لما في ظاهر العبارة من المناقشة حيث جاز
العلم بتصور الحصول قوله وذلك حصولها وليس تصورها اه لان المراد بالتصور
في هذا المقام هو الارتسام الظلي اعني العلم الحصولي لانه المتنازع فيه بالضرورية
النظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا من ان تصور الصفات
النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى قوله وهذا هو تصورها

الكنه لا يعلم انه عالم به لا الى العلم لانه توقف الا على الالتفات ... علم انه ... المذكور في الالهيات ... الظ لا يلزم علم ... ح

لا حصولها اه فان قلت تصورها فرد من افرادها وجزئي من جزئياتها ففي تصورها
ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من افرادها كما في الاول فما معنى قوله لا حصولها قلت
معناه ان النفس لا يوصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثاله واما يوصف باعتبار
ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا الارتسام المثالي وهذا احق لا شبهة فيه قوله
فقد خرج عن الغبية اه ان اراد انه لا يخرج الا عن القسمة ثم والا فهو الطريق في القسمة
والمثال ممنوع فتدبر قوله صلحا معرفا اه اجاب عنه المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب
بانه لا يلزم من بحث افادتهما لعدم صلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو كانا لا رسما
من التنوع لجمع اجزاء المعرف من الانتفاء عن غيره وكون الحاصل بالقسمة والمثال
كذلك ممنوع ولهذا انظهر جواز كون الشئ طريقا الى معرفة شئ من غير ان يكون
معرفا له لانتفاء شرائطه وهو كونه ثبوت الثبوت في جميع افراده مع الانتفاء عما
عداه وان قال اشهر سهم من ان القسمة الحقيقية لا يطوالها على ما به الاشتراك وما به
الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مآل المثال الى التعريف الرسمي ليس شئ
منهما على الاطلاق فان قلت لا حاجة في الجواب الى ارتكاب خلاف المشهور فان الانتقال
من شئ الى شئ اذا لم يكن بطريق الاكتساب كان موصلا الى معرفته وتميزا له ولم
يكن معرفا كما في الانتقال عن تصور الماهيات الى لوازمها البينة فليحمل القسمة والمثال
من هذا القبيل قلت كونهما منه خلاف الظاهر ايضا كذا ذكره الشارح في حواشي العضد
قوله اذ لا نعني بتحديدها سوى تعريفها اه لا شك ان المتنازع فيه تصور حقيقة العلم ولهذا
اجاب عن دليل الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه
فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح قوله للجنس والفصل الداخلين اما تقييد الجنس والفصل
بالداخلين لان القدماء كانوا يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا كالمتنفس للحيوان
وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق ولهذا انظهر ان حمل التحديد الحقيقي من قول
الغزالي في المستصفى ليس حمل المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك بهذا وقد يقال
كلام الامام في البرهان صريح في ارادة عسر التحديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزالي

والامام واحد ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفته القسمة والمثال اذ الاظهر حينئذ ان
يقال طريق معرفته الرسم فلا يعدل عنه اذا امكن الى ما هو غير متعارف غاية ما في
الباب ان منع التحديد بالعسر ومنع الرسم باشتراط نقل الرسوم واشتراط الاستعمال
الى غير الاعرف قوله والتمثيل بادراك الباصرة تعرضك حقيقته مثل فيه تامل لان تفهيم
الحقيقة بكنهها لا يحصل من المثال ووجهها لا يختص به لحصوله بتقسيم وغيره فلا وجه
للتخصيص قوله فاندفع دخول التقليد اه فان قلت حصول مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة
او نظر فما بال التقليد خارجا عنهما قلت اجيب بان مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف
الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل ينطبق على المسئلة
في نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو
عن ضرورة او نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية لا ضرورة
عامة في الحدسيات والتجربيات مثلا وايضا يخرج الالهيات الا ان لا يقول المعرفة العلم بها
او بعضها كعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب في الجواب عندي ان يقال اعتقاد المقلد
نظري لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي
نيط به الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فلذا
يخرج التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك لا يخلو
عن ضرورة او نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا محذور فتامل قوله
ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل قال الاستاذ المحقق ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي
بالمستحيل اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا فكما ترى فهو باطل قطعا
اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه
وكلام الشارح فمسلم لكن لا وجه لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصور
خارج عنه كما صرح به الشارح اجرا وايضا تصوير قوله نعم قد يقال اه باطلا ادعى
تعريف يسمونه المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لان
قولهم اعتقاد الشئ على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وح لا يصدق

على اعتقاد القطع المفصل بانه يحال الاباء الاعتقاد المذكور ولا نا نقول هذا المعنى بعيد جدا
اذ الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاي ضرورة في حمل عبارتهم على هذا
المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض ايضا لان النسبة عند المتكلمين باسرها اعتبارية
مستحيل وجودها في الخارج قوله يسمى شيئا لغة اه اي عند اصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة
وقد صرح به صاحب الكشف فلا يرد ان هذا انما يصح لو صح به في كتب اللغة من ان اهل اللغة
لا يطلقون الشيء على المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازي يابانه
مقام التعريف قوله وايضا معرفة دوراه فيه سوال الدور لازم من اخذ المشتق في
تعريف المشتق منه غير وارد هنا وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف
على العلم بالشيء على ما هو به وكذا نظائره وفيه بحث لان الموضح ان ضمن يعلم يحصل
من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تدبر
والاستدلال بالاثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقا وان لم يعتبر بطل التقليد
المطابق للواقع الناشئ عن دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكور اما يخرجان
المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو اريد بالمعلوم
ذاته لا حاصل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم
الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم بكنهه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه
العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن يعض الشراحون من بعض وقد يقال
في دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويسلم لصاحبه
وامام معرفة المعلوم المشتق منا يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر
حاصله انما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل فلا دور فتامل قوله وايضا فعلى ما هو قيد
زائد وليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام
بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا هذا ما ذكره وفيه بحث لان المعرفة في الاصطلاح
الادراك المسبوق بالجهل مطلقا طابق ام لا فقوله لان اعتقاد الشيء لا على ما هو به جهالة

ورود الاعتراض اعول الوسلم ان المراد العلم التصديقي العلم التصديقي وما لا يشتبه

مسلم بحسب هذا الاصطلاح قوله لان المعنى المجازي هو العلم اه اجاب الاستاذ بان
المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم من الذي
نحن بصدد تعريفه فلا يدفع تعريف الشيء بنفسه ورد بانه مبني على الوجود الذهني الذي
هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن ان يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاعم المساوي للعلم
المعرف وغايته هو الوصول الى معنى مثلا ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك
المعنى الاعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليها فلا محذور
من ذلك الوجه قوله الرابع لابن فورك ما يصح اه لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك
عن دليل بل لكونه قطعيا ايضا في الاتقان بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذي
لا يخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما قوله فان افعالنا تستند باتحادنا اجيب بان
صحة الاتقان به لا تستلزم الاتقان بالفعل فعلمنا الحاصل لنا يصح به اتقان افعالنا لو
كان افعالنا باتحادنا على ان المراد اتقان الفعل كيفما كان اولا ابداء فلا يخرج علمنا
قوله مثباته وهو محال اه قيل الاستحالة في كون العلم موجودا اثبات الوجود له
في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي ورد بان صاحب التعريف
لم يقل بالذهني فيلزم الاستحالة هذا والحق ان الاستحالة على تقدير حمل الاثبات على
معناه الحقيقي وان ليس بمدفوع بطلان عكس التعريف ولو قيل بالوجود الذهني اذ
نحن موجد المعلوم في اذهاننا بل هو الله سبحانه وان ليس يختص الاعتراض بعلمنا
بموجود الباري سبحانه كما هو الظاهر من كلامه وكان تخصيصه بالذكر لكونه اظهر في الاستحالة
فتامل قوله وذلك بما يصح الطلاقه عليه تعالى شرعا اجيب عنه بان امتناع اطلاقه عليه
تعالى شرعا لكون اسمائه تعالى توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه تعالى لغة وهو
المراد هنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه مما يحتمل غيره فيصدق الامتناع مطلقا قوله
الموجب فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا وجه الى قيد المطابقة وان اراد الاعم
يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كما في اهل الطرق الضعيفة مع انه ليس
قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر في العلم

اللهم الا ان يراد بالاتحاد ان يكون محل الوجود ولا يخفى انه مجاز فلا يناسب مقام التعريف

قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها معتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز قوله غير انه
يخرج التصور فان قلت لعله خص العلم بالتصديقات كما هو المشهور قلت التخصيص بها
امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات
كما سيذكره بهذا واعترض على قوله ولا غبار اه بانه يخرج علم الله تعالى ايضا لو لا يسمى اعتقادا
فلا يصح قوله لا غبار عليه عن خروج التصور واجيب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضروري
والكسبي والتصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تعالى وفيه انه اعتراض على تعريف القاضي
بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عليه ايضا الا ان يثبت وجه قوله التخصيص في تعريف الامام
دون القاضي ودونه خرط القتاد ويمكن ان يدفع بميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون
علمه تعالى عين ذاته كما اشار اليه المحقق التفتازاني في الهيات المقاصد فلا غبار فتأمل
واما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم العدمي ففيه انه لا يناسب المقام
لان تصور العلم من المبادي التصورية فان مسألة اثبات العلم للواجب تعالى يتوقف عليه ضرورة
لزوم تصور المحمول في التصديق فالمناسب ان يحمل العلم المعرف شاملا للعلم العدمي اللهم الا
ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر في اوائل الكتب الكلامية فتامل قوله لعدم اندراجه في
الاعتقاد لانه يقال اعتقدت معنى الملك وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اقتناؤه
واتخاذه في القلب انما يراد في التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المصنف بان التعريف
الاول يخرج التصور مطلقا وانما حكم به في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لا يكون
الا في النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فيصف بحثه بانه مقام التعريف قوله اي عنده لعل
توجيهه على القاعدة ان يحمل في على معنى مع كما في قوله ادخلوا في امم اي مع امم فيكون يحمل
معناه معنى عند والا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية قوله ظ الاختصاص بالكلمات
فان قلت العبارة الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص بهذا الوجه فيخص ظهور الاختصاص
بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى ايضا لا يشك ان الظهور والاتضاح امران
يتفاوتان فمراده ان العبارة الثانية اظهر في الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص
في الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة في وفي الثانية من لفظ الماهية المخصوصة

بالكلمات اختصاص الموجه بالجزئيات ومن قوله في تعقل الادراك المدرك قوله اعلم به
اي باعتبار تلك التصديقات الجملة والا فلا لزوم بالنسبة الى من له تصديقات حقه اكثر
او النوعان حسبما يسميان بالعلم فتامل قوله صفة قائمة بمحل آه قوله قائمة صفة موكدة لصفة
او قد اعتبر في مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه فيما سبق قوله والتصور ايضا
اذ لا يتعقل اي لئلا يلزم على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم على ما ذكر عدم احتمال
نقيض التمييز التمييز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفي التصديق
الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاول لا نقيض لها والاخيرين كل منهما
نقيض الاخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد فلا لزوم ان لا يكون التصور
علما بل هذا مبنيا على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن لا يلزم ان لا يكون
التصديق نفس الاثبات والنفي بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة
بل موجبة لها وهذا يخالف لما تقرر عندهم على انا لا نم ان لنا صفة توجب الاثبات
والنفي او الصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا احدهما فالصواب ان يراد بالصفة
نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز
نقيض تلك الصفة او لا يحتمل متعلق التمييز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك متعلق
التمييز في التصور اعني المتصور لا نقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق التصديق اعني
وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض وهو لا وقوعها فيحتمل كل واحد من التصور والتصديق
صفة توجب انكشافا وايضا فالا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور
فظ واما التصديق فلانه لو كان مطابقا جازما عن موجب صحيح لم يحتمله بالقياس الى
ولو اما شيء من الصفات احتمله والشارح المحقق انما حمل التعريف على هذين الوجهين
اتباعا لما ذكره المص في شرح الاصول من ان متعلق التمييز في التصديق الطرفان
وان المعتبر نقيض التمييز بهذا واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان كل متصور لا يحمل
على صورة خاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على
عدم النقيض واجيب بان هذا في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان

ان الا ما حكم بالفعل نقيض الضاحك فلا شك ان الاذعان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور
بالاخر على ان بنا شئ على شئ فى الواقع هو الاساني وحده مبنى اخرله فى التعديد وعباد كرنا
من ان المعتبر فى التصديق هو الاثبات او النفي كما صرح به الشارح فى الحواشي يندفع
اعتراض الاستاذ بان المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد
خرج الظن آه ولهذا ثبت ان التصور لا نقيض له فح يقول بعض للتعريف منظور فيه
لان التمييز الذى هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية حتى يكون له نقيض بان ملت
الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتمييز من قبيل الاضافة فكيف يكون اياهما قلت التمييز
عبارة عن التمييز وما ذكرت من به المحاز فى ههنا بحث وهو انه لا مناقضة بين الادراكات
الا ترى ان الايجاب والسلب يرتفعان عند الطفل البسيط والشك والمتناقضان لا يصح
ارتفاعهما فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان قوله متنافيان صدقا وكذبا
ان اخذ الاثبات بمعنى السلب حتى يكون القضية المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فيتنافى العقيصان
كذبا وان اخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغي ان يقيد بالموجود الموضوع والا
فالموجبتان المذكورتان قد يرتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافي فى
الصدق لكان الظهر كما فى حواشي العضد قوله فانا لو اردنا من تعقد شيئا اه مبنى
على انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور فى المثال
المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة الملاحظة ولا يخفى عليك رجوعه الى ما ذكره الشارح
فانه لو احصل فى الذهن من حصول انسان فالصورة الانسانية مرآة لملاحظة
الامور الانسانية فى نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ فى حكم الذهن بان تلك الصورة
آلة لملاحظة ذلك الشئ المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل فى الذهن صورة الانسان
كالا زمين لهذا التصور ولهذا قيل ان النزاع فى استلزام التصور للتصديق محمول
على هذا وان المطابقة ايضا من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير
ان كان الاول ظاهر الاندفاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لا ان يكون من استلزام
التصور للتصديق واعلم ان التصور لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما

هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف لغ لا يخفى ان المطابق مثلا هو الايجاب
والسلب دون ما يوجبهما نعم يجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار ملزومه اللهم الا ان
يراد بالمطابقة ان يتعلق بما فى نفس الامر فليتأمل قوله فلما امكن ان يعلم بالعادة اه يريد
دفع ما يقال من ان ما تركب منه الحجر لو امكان تخالفا فى الحقيقة لما تركب منه الذهب لكن
هناك موضوع معين يصح ان يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الحجل
باحدهما محتملا للنقيض نعم يمكن ان يعدم الحجل ويوجد الذهب مكانه فيحلو الموضوع فلا
تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع اما باخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما
كالشاغل للمكان الفلاني قوله ما يحتمل النقيض ينبغي ان يصار الى حذف المضاف
المضاف اليه على نمط قوله تعالى او كصيب اي كمثل ذوي صيب والمعنى فان متعلق ما يحتمل
يحتمل النقيض لكلام ما حققه فى التعريف من ان المعتبر عدم احتمال المتعلق نقيض التمييز وكذا
الكلام فى قوله واضطراب احتمال العادية للنقيض اه قيل فيه بحث لان ما ذكره من مثال
العلم العادي وهو قوله الجبل المرئي مما يعني لم ينقلب الآن ذهبا يحتمل ان يحكم المميز
فى الحال او المآل بانقلاب الانقلاب نظرا الى قدرة القادر اما على تبديل صورة الحجرية الى
الذهبية او على اعدامه وايجاد الحجر بدله سواء قصد به اظهار المعجزة او الكرامة ام لا فالسؤال
باق لبقاء الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين امتناع العادة حالا ومآلا لم يرد البحث فيه فالجواب
الحق ان المراد عدم احتمال ان يتبدل التمييز المتعلق لشئ ما دام ذلك الشئ وهو واقع فى
العلوم العادية ايضا لوجوب التمييز اما لو اتبدل المتعلق فتبدل التمييز هو العلم ويعاوده
جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح فى عدم الاحتمال المراد كما فى الضروريات فالعلم بكون
الكل اعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءا فاحتمال تبدله بتبدل الكلية
الجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه قوله لو المراد بها ما يقابل العقلية قيل من عليهم انهم صرحوا
بان الجزئيات العقلية يدرك عليها كادراك زيد قبل رؤيته ولعلها كادراكه عند الرؤية و
التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا اعتبر جزئيا حقيقيا وعلى وجه
كلي جعني ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي كما سيصرح به فى مباحث العلم فان قلت العرفى

ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة امر
حالي وهو لا شيء بحسب عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن يطابقه
للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال قوله ومن يرى انه من قبيل
العلم اه قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف
للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان العوام لا يعدون من اول
العلم في شيء منها لكن هذا التأييد المؤيد يدل على ان الادراك بالالات الباطنة لا يسمى
علما فيها ايضا لحصوله للعوام فان ادراك الجوع دكونه حاصل لها بلا اشتباه قوله
مع النفي عنها كلا بالطبع اه ليس معنى النفي هنا ان في التعريف قيدا اخر يؤدي مواردها
وعموم مفاهيمها والا لكان التعريف بدونها ايضا مختل الطرد بل انه لا يحتاج اليها لولا انا
لقائل لها معرفة والاقرب ان يقال النفي بالنسبة الى الحواس الظاهرة لان المعاني يقابل
العقلية الخارجية صحيحا والاخلال بالنسبة الى الحواس الباطنة كالعلم بالامنا ولذاتنا
قوله لا يخرج منه العلم بالحواس لعدم بان من صيد المعاني بالكلية مال الى تخصيص العلم
بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص امر
كان اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر اشرنا اليه فيما سبق فان
مراد المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب اصل اللغة كما يدل عليه ما نقله من شرح المقاصد
لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت شمولها قوله فانه يلزم منه عند انتفاء صفة مسامحة لان العلم
صفة العالم والتمييز صفة المعنى الذي هو معلوم والقول بان يكون عند النفس صفة للنفس العاقل
وان كان التمييز المجرد صفة للمعنى فلا وقوع ما صحه الشارح في اوائل البيان من حواشي
المطول فالمراد بما انه التمييز اعني التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد قوله والتجلي هو الانكشاف
التام فان قلت التجلي هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام عناية في التعريف وذا غير
جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب واعترض ايضا
ايضا بان فيه جهالة لان ماهيته عبارة عن اي شيء اي شيء غير معلوم والانكشاف بلا ادغدغة
لا حالا موجود في التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالا ولا مالا

21

فان قلت انتفاء الدغدغة في المآل لم يعلم قلت ما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه
من الوجوه قوله لتناول الظنيات اه لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات
الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الادراك اياها الا ان شيئا منها لا
يطلب بالنظر من حيث هو كذلك كما سيجيء في المرصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر
يكفي وجها في عدم التعرض لها قوله ان خلا عن الحكم اه اراد بالخلو عن الحكم عدم ان
يقترن العلم بالحكم المحال عدم اجابه اياه قوله او فيه خبرية اه قيل الطلاق النسبة
الخبرية على مجموع النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون بعضها حقيقيا وانت خبير
بانه انما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشائيات واما التي فيها فقد اندرج في
قوله او انشائية فلا محذور قوله كما لو انشككت اه فيه انه قد اخرج الشك من تعريف
العلم على المحال فكيف ادرجه ههنا في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف كما
سبق اللهم الا ان يقال الادراج فيما سبق مبني على ما قال الشارح في حواشي التجريد من ان
الشك عندهم يعني عند المتكلمين حالة وراء التصور في صورة الشك تصور وذات النسبة
فلا تخالف قوله ولا المجموع المركب اه اعترض عليه بعد تسليم تبادر المقارنة من
عدم الخلو بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الا
ان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا مرد
الى ذلك وادعاء انه المتبادر من عبارة التقسيم والكلام مبني على هذا المتبادر فلا يخ
قوله لا احصل الحكم لو اراد امالة اصل الحكم موجبا للادراك لا تبعه كما على الحد المحال
لا ينافي هذا القول بتعلقه قوله كما نوجه العبارات اه قال الشارح في حواشي المطالع
ولا علاج بانهام تلك العبارات فان اهل اللغة لا يفرقون بين القول والفعل ويسمون الفاعل
اسم فاعل والمفعول اسم مفعول وفيه نظر لو ليس الكلام في لفظ الفعل والانفعال بل في مثل الاسناد
والايقاع ولا شك ان اهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في
الكيف والانفعال الا مجازا وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو اكرم وبازاء الانفعال نحو الانكسار
فلا تعويل لما ذكر نعم لو استدل على فعلية الحكم بان اهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم

الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان لما ذكره معنى قوله فالصواب ان يقسم العلم اه
معنى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة اشياء كما ورد في بعض الكتب المعتبرة قيل عليه فانه قسم الكلام
الى القسمين المذكورين في بعض الكتب المعتبرة هو على بن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم
عنده ادراك لا فعل فما ذكره صلح لا عن تواص العصمين والجواب ان مراد الشارح ان
الصواب ان يقسم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصوري
لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح فان اراد بعض الكتب المعتبرة غير
كتاب الشيخ فلا حرج وان اراد كتابه فالضمير في ورد راجع الى المذكور بطريق الاستخدام
اذ المراد ورود تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل
واعلم ان هذا الجواب مبني على ما ذكره الرازي في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره
ليس الحصر بل ان العلم يقع على احد وجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد توجه
كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما وباعتبار حصوله في الذهن تصورا
فراده بتصور معه تصديق نفس الحكم واطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وقد
يظهر انه يمكن ورد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع
تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار وبتم الحصر قوله فلا وجه له فعلا كان او ادراكا فانه اما
لو كان ادراكا فلبطلان الحصر وانتفاء التعدد بين لا اعتبار تركيب الحكم فعلا
فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا وعلما على ما هو المشهور واما اذا
كان ادراكا فلبطلان الحصر وانتفاء التعددين لا لاعتبار تركيب الحكم مع غيره
لانه وجه بما عداه بطريق كما سلف هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم
في التصور الساذج المقابل للتصديق وبتامل قوله متغايران بالذات قد يمنع ذلك ويدعى
ان التغاير ليس الا بالعوارض واما الوجدان فربما لا يقنع به الخصم قوله فلا يوصف
بضرورة ولا اكتساب فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص
الضروري بالعلم الحادث محل نظر قلت التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة
والاعدام المعتبرة قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ما سيأتي

بحقيقته وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا
على ان كلا منهما لا يخلو عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما قوله فهم منه
انه لا يقدر عليه مراد القاضي اه فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد في العرف نفي
القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا حصل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير
حاصل له وغير قادر على تحصيله قوله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا والجواب الصحيح
هو الجواب الثاني لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق
من اللزوم فمن قبيل المجاز الخفي قرينته والاولى ان يجتنب في التعريف عن مثله
قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الا ان قيد الحصول مراد هنا بقرينة جعل
الضروري من اقسام العلم الحادث قوله ولو لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك حينئذ
عنه مقدورا امنع الملازمة لجواز توقف حصول شيء على اشياء بعضها مقدور كالاحساس
دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا قيل يمكن
ان يكون السبب في عدول الشارح الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره
الشارح لا اتفاق من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود
بما ذكره في المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من احاط
به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في
مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا
ان يجعل القاضي خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان عدم المقدور
يتبع عدم اسباب المقدور فيكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع اعدام المقدور
وغير المقدور لا اعدام كل واحد منها والا لزم التوارد المستحيل على ما سيأتي ان شاء الله
تعالى والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك في الصورة
المذكورة لا يكون مقدورا اصلا وانت خبير بان دعوى اعدام غير المقدور البتة عند
اعدام المقدور دون اثباته خرط القتاد كيف وهذا مبني على ان حصول الامور الغير
المقدورة بعد حصول اسبابه فلا يكون التحصيل ايضا مقدورا لما جرت عادة الله تعالى

بالجادها بعد حصول الحاسة المقدورة لنا وان لم يكن ثمة ايجاب كما ان العلم النظري مقدور لنا
بحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جري العادة دون الايجاب والتوليد على ان
زمان الحصول ح معلوم وقولهم لا نعلم متى حصلت بل يدل على تحصيله قوله بل يتوقف على
امور غير مقدورة لا نعلم متى هي فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف يصح
مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سياتي من قوله
يجوز ان يكون للكسب طريق اخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فليتامل قوله
بخلاف النظر ايضا يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيهما ان كان بطريق المدخلية
في الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان يكون العلوم الضرورية التي يتوقف على قدرتنا في الجملة كما يتوقف
على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه
الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه
الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك
بل يتوقف على امور خارجة عنا وان توقف عليها ايضا في الجملة قلت ان الكسبي ايضا يتوقف
على قدرتنا يتوقف على اشياء ضرورية كالمبادي الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشياء
بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلم لا يجوز ان العلم بالكسبي انما يحصل بمحض قدرة المخلوق
وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد الالتفات المقدور لنا كما يدل عليه تفسير الاتي
للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبي والتزامه ينافي ما صح من ان النظري والكسبي
متساويان صدقا اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات وما ولها بما سنذكر بما سنذكر
قوله فهو اخص من الضروري فيه بحث لان البديهي على ما عرفه ما يثبته العقل بمجرد
الالتفات والالتفات فعل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضروري غير مقدور فيتباينان
ظ اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات
اخر وهلم جرا او يقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكامل في وقت دون وقت يتوقف
على امور غير مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بجزء اه كالتفسير لقوله بمحض الالتفات اليه وغيره
فمعنى قوله من غير استعانة بجزء او عيب يحمل على العلم من الامور المقدورة كالنظر والتجربة

فتامل قوله بالقدرة الحادثة بهذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه
بالمقدور وتحصيله سواء اريد بالعلم العلم الحادث او العلوم القديمة ومتعلقاتها اما على الاول
فلانها بطريق الايجاب كما سياتي ان شاء الله واما على الثاني فلما صرحوا به من وجوب
تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح اي علم يتضمنه النظر بطريق ان
يترتب عليه فلا ينتقض بالمقدمات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي على ما ذكره الامدي
فلا يبطل طرد التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر كالعلم بان الناظر من هذا النظر
لكن بني على القاضي العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عادة
في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازي ولا يخفى بطلانه او يقيد
الترتب بوجه مخصوص قوله لاحتياجها الى نظر ان اراد به ما سيفصل فيه بان الاحتياج
الى ما ذكر بعض صور الحصول لا ينافي ان يخرج عن المقدورية ولهذا احتملوا القدرة
لمعنى في الحيوان به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل الوجه التام المسمى لا الهام
عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند طريق مقدور ايضا وسياتي
تتمة لهذا الكلام قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح مبني على ما اشرنا اليه من
ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر في البديهيات باعتبارها في الجملة قوله
ضروري بالوجدان اه ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير وقلت المنكر اما معاند يجحد الحق
مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابر يسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما انكره فيفهم
معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر وبهذا
نعلم ان التشبث بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة واخرى يرد بانه ليس حجة على الغير
والسر في ذلك ان الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء بحسب علته العقول وعدمه ومن هنا تراهم
يردون دعوى الضرورة تارة بانها لا تسمع في محل النزاع واخرى يدعونها ويعدون انكارها
مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الذي يقبل
قوله ولو لولاه لزم الدور والتسلسل بهذا الاستدلال على المدعى بعد السؤال عن دعوى الضرورة
الوجدانية او تنبيه على الحكم البديهي وبالجملة الغرض منه الزام الخصم انصافا ان حصوله بادعاء

الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت لزوم الدور والتسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق واما على تقدير نظرية كل افراد العلم المفسر بالحد المختار فلا يجوز ان يكون التصديقات اليقينية نظرية ويكتسب من الظنيات البديهية لو لا يمكن ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت الظن في الظن لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق مناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق من التصور لكان لزوم احد المحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة بحاله فتم الدليل في كلا القسمين قوله وقد يقال اراد ان فان قلت لعل المعروف مطلق العلوم يكون معلومة بهذه القضايا التي استدل لنا بها فلا يتم دليل انتاجه عليه فلا وجه لحمل كلام المص على هذا القيل قلت مدار بعض معلومية بهذه القضايا باكتسابه الكل ليس الا المعروف مطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل ليس الا المعروف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف يكون معلومة بهذه القضايا المذكورة في الاستدلال قوله بالضرورة الوجدانية دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان الثابت بالوجدان وبنيه على ان مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي ان ضرورة البديهي بادراك عدم النظر فيه انسب بالوجدان الذي هو الادراك الباطن وضرورة وجود النظري بتحقق وجود النظر الذي هو انسب بادراك العقل او الحس اللفظ الذي يعرف مباني النظري على ان في العبارة الاولى حذرا عن بشاعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة قوله بتأويل الطرائق وجه التأويل ان الواجب في العبارة اربعة لان المذكر بالتاء فاول الواجب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لا لها جمع طريقة قال في شرح اللب واعلم ان اعتبار طوق التاء في هذه الاعداد وعدم طوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان

كان مذكرا اثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع حمام اولم يكن قوله اي يتوقف بعض من الكل اه يريد ان ضمير يتوقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم الضرورية بلا توقف على النظر ورجعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المجهول اعني الضروري لان المراد به هو المفهوم قوله قال الامام الرازي لما يشير بعله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال بالسين وهو قول الرازي ووجه ضعفه ظ من كلام المحصل وكلام الماتن لدلالتهما على ان مراد الامام بالضروري معنى الاضطراري لا ما يقابل النظري قوله او اراد واه الفرق بين المراد بين بحسب الظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق الالهام والثاني لا يشير اليه كذلك بل يحتمل ظاهرا توقفه عقلا على نظر ما وان كان لا يتركه وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة الى شيء ليس اشارة الى عدمه فتامل قوله بل كل ما يحصل قيل لم لا يجوز ان يحصل شيء بطريق ان يترتب اشياء لا يدري انه هل يؤدي الى شيء ام لا فيتفق ان يؤدي الى تصور مخصوص نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب قوله لان المطلوب التصوري اما مشعور به اه قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه لصدق بان ما يتعلق التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور قوله بكنهه ولا لشيء يصدق عليه الواقع في بعض النسخ ولا شيء بالباء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيينا لما عطف عليه قوله ولا لشيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفا على ذاته فتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافيا لمجهوليته المطلقة وليس المنافي لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فتم التقريب قوله فان الوجه المجهول فرضا هو الذات

والحصر اه قال في شرح المقاصد هذا يعني ان كلام المواقف تحقيق لما هو المهم اعني امكان اكتساب
التصور بحسب الحقيقة وبنيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء
بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض كان ذلك بالدليل لا التعريف ح في المنبه عليه بحث ظ
اذ اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث انه آلة للملاحظة
ومرآة لتعرف حاله فيكون المط التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض
انقص من التصور بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوبا قد يتعلق به الغرض دون
الثاني والاولى ان يعتبر جهة المجهولية للذات لكونها اغلب وانسب لمن هو بصدد معرفة
حقائق الاشياء فلذا لم يحمل الشارح الذات في عبارة المص على الحقيقة ولم يحمله على ذات
المط حتى يشمل انواع التعريفات كما سيأتي مثله على ان فيه تنبيها على التوجيهين قوله
احد الوجهين جزء في كون احدهما جزءا كما انه في ان العلم هيهنا غير واقع موقعه فلهذا
اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءا قوله ولا خفاء في انه ليس هيهنا امر ثالث
اه قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة الى الانسان كما نعلمه قبل ان يصار
آلة الملاحظة امر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشي فيه ملحوظ وآلة الملاحظة
حاصلة بهذا الآن ونطلب شيئا آخر وهو آلة الملاحظة اخرى للملحوظ ولا خفاء في كون الشيء الواحد
ملحوظا بجهتين والواقع ليس الا هذا فليتأمل قوله قياسا مقسما القياس المقسم قياس استثنائي
مركب من منفصلة وحمليات بعدد اجزاء الانفصال والتالية من الحمليات واجزاء الانفصال
متحدة النتيجة وكأنه انما سمي مقسما لان الحمليات منقسم على اجزاء الانفصال قوله لو انعكس المستوي
تعكس بعض اه لا يخفى عليك ان عكس بعض كل منهما ينافي عكس بعض الآخر فلا حاجة الى اعتبار
الانعكاس بالعكس المستوي وكأنه اراد ان ينبه التنافي يصح لصدق المقدمتين واعلم ان لعدم
صدق الحمليتين معا وجه آخر غير ما ذكره المص وهو ان عكس بعض كل واحدة منهما ينتظم
مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور
به يمتنع طلبه فينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه هذا وعلى هذا قوله وهذا اخص من نقيض الثاني لان نقيض
الثاني سالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع وهذا معدول يحتاج اليه قوله ما لم يقم عليه برهان

ناظمه قاضی زاده رومی رح

اي على زعمهم والا فقد ابطل الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي اوردها
الكاتبي وههنا بحث وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس موجبة على
طريق القدماء بعدم اللزوم في بعض المواضع لكنا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفي
في بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان
المطلق عليه العكس في الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض
مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف فالانعكاس فما كان منه منهي فليكن في اثبات
مط المراعي فالحق ان الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب
الرازي عنه فليطلب من شرح المطالع قوله ان المفهوم التصوري فسر الماهية بهذا
وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية
الشيء ما به الشيء هو هو سواء وجد الفاهم او لم يوجد على تقدير وجوده فهم او لم
يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شأنه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم
بالفعل قوله فلان جميع الاجزاء عينها فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع
الاجزاء لانها نفس الشيء لا جزؤه وحمل الشيء على ما ليس بخارج لا يلائم جعله قسيما
للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا في التعريف اه
فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس فتامل قوله اي وعرض الجزء
الخارج منه صرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يقال الذي سيبطل هو التعريف
بالخارج لا للخارج قوله فلا بد ان يعرف جزء منها اذ لو لم يعرف شيء من الاجزاء
بان كانت باسرها معلومة او بان بقي شيء مجهولا كما كانت لم يكن ما فرضناه جزءا
سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون معرفا اذ لا معنى للمعرف الا الموصل
قوله واما عينه فيلزم التعريف بالخارج فان قلت الجزء المعرف وان كان غير
المعرف لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف
بالخارج وان الجواب على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه بقي الاحتمال المذكور
خارجا عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه يؤول الكلام الى تعريفه للمركب فيلزم الانتهاء

الى تعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث
هو مجموع لا شيء من اجزائه فهو الجواب الحق على ما سياتي والكلام الآن في تقرير الاعتراض
قوله والعلم بذلك الاختصاص اه فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا ولو قال
الا انه اعلم شموله لافرادها دون شيء مما عداها لتم هذا قوله واجاب عنه بعض
المتاخرين اه قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء
لا منعا وسندا الا لكان الكلام الاتي عليه كلاما على السند ثم ان منع النفي وان لم
يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع اخر لكن لما حصل المستدل علة عدم الجواز
هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو
استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال وهو
تعذر الحمل عليه قوله فان اراد هذا المجيب اه اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان
اراد الاجزاء المادية محذوف ومثله كثير في التراكيب لكن القول بالجزء الصوري
رأي الطوسي ومن تبعه ويختار الشارح ان الصورة الاجتماعية ليست بجزء لان المحدود
ولا من الحد كما سيطلع عليه قوله والكلام فيه لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق
الثاني وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام قوله يعني ان تلك الصور المجتمعة
اه لما كان ظاهر كلام المص يفيد القدح في كون مجموع الاجزاء امرا يفيد حصوله حصول امر اخر
هو الماهية وليس المتبادر من كلام الا دعوى ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب
حصولها حصول امر اخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع اعني الماهية وجه الشارح كلام
المص بحيث افاد القدح في ذلك المتبادر حيث قال يعني ان تلك الصور اعني نفس المجموع بقوله
التصورات والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد
واشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلي هنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه
بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم قوله فكما ان جميع الاجزاء ليس هو امرا خارجا عنها لازما لها
فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها لم لا يكون الماهية مجموع الجنس والفصل
فقط فاذا كانا حاصلين يكون الماهية حاصلة من غير اثر للنظر والاكتساب بل لا شك في حصول

الشيء عند حصول جميع اجزائه فما معنى ما سنذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع
انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها قوله وستراه اه مثل بان هذا
الكلام هو النقض الاجمالي على المتمسك الثاني بانه لو صح لصح مقدماته لا تخلو الكلم ولكن الشاهد
بالتخلف ملتبس يصحح معه ان النقض انما يصح لو لم يتعلق الشبهة لجواز ان يكون التخلف عارضا
بعد التعاير فيتمسك المعين لا الاصل على ان التغير في حد كانه اخرج عن الاصل بالكلية
فقوله بتغاير ما الشيء كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقض باسمه ان يقول ذلك واعلم ان
مبنى المغالطة الثانية وهذا الطريق هو ان الاجزاء يحصل الكل والكل مرتب على ما يحصل
ذهنا كان كما في التعريف او خارجا فتامل قوله او يختار انه اه لا يخفى ان القدح في
بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء
والنقض وبالطابع احتاج الى التفصي عن الاشكالات كلها قوله الا يرى ان الجزء
الصوري اه قيل اراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام اللازم له لا
حقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكر قبيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب
الخارجي وما صرح به في اول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم
لازمة لها وفيه ان حديث العلة لا يكاد يصح على هذا على المشهور وما ذكر في
الموصلات على التحقيق قوله على الاشكال بحذافيره اه حذافير الشيء اعاليه ونواحيه
ويقال اعطاه الدنيا بحذافيرها اي باسرها والواحد حذفار واراد بالاشكال الا
المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى لا الاشكال
المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان العرض انه معرف بعلم حال حتى ان العرض اما
او جزؤه او خارج قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما
اه فان قلت معرفة الاختصاص بعينه كون ذلك الوجه مختصا فيئول الكلام الى معرفة
اختصاصه فيدور ويتسلسل قلت المجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف لا في
كل وجه فتامل قوله ان كانت حاصلة ضرورة لا يخفى ان شرط اكتساب الصورة وعدم
اندفاع هذا الاشكال بتوجيه الشارح الا انه من قبيل بيان الطريق عند المص كما

او يمكن ان يقال ان كانت حاصلة لها او مسلم لان حصول
اجزاء المعرف كسبا لتحصيل المعرف به وكسب الخ
ما بعده وحصول اجزاء المعرف وذلك لا يستلزم
للعلم بالماهية بجميع الاجزاء اللاكتساب تامل

سيذكر مثله في موقف الجوهر قوله او ينتهي الى ما حصوله ضروري ولو لا انتهاء المنافاة الفرض
بعين الشيء المحال وهو المطلوب وبهذا سقط ما يقال ليس لا انتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المعروض
ان الامور الداخلة والخارجة الماخوذة في المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف
اخر بل الكلام في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية
مستندة الى الخارجة الضرورية او بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كان كل واحد من الداخلة على
حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منها فعليه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على
كل من الجوابين بانفراده وهو انه اختار ان التعريف بالاجزاء الداخلة واختيار انه بالخارجة وهذا
الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة معا
والاظهر ان يقال الكلام في كل معرف بخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضروري فتأمل قوله
فاذا استحضرت ولوحظت قصدا بهذا الجواب يتاتى في المركب ايضا لكن عنه مندوحة واعلم
ان التعريف بالمعنى البسيط اما بتصور في التعريف بالخارج او بعض الاجزاء لو المعنى البسيط
المعرف لا يكون نفس المعرف والا لزم تعريف الشيء بنفسه والتفصيل فيه لعكس اعتبار المغايرة
بالاجمال والتفصيل فليس هناك الا ان الماهية على ملحوظ قصدا او يلاحظ قصدا وتسمى بهذا
القدر كسبا واعتبار معروف ومعرف مما لا يرضى به احد قوله لا لعلم التكليف قطعا اما تسلل
عليه الكلام في العلم المفسر بالحكم الجازم كما يشير اليه قوله ولان العلم بوقوع التكليف اه
فيه انه لم لا يكفي الظن او التقليد وايضا الضرورة لا يستلزم الحصول فيلزم ان لا تكليف
من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت لو كان الموقوف عليه ضروريا يكفي للتكليف
التنبيه عليه قلت له عدم الاحتياج فتأمل قوله والجواب ان العاقل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا
اه فان قلت قيد الاجماع مناف لقوله ولا على انتفاء الدلالة على عدم الاجماع في الغافل قلت
المراد ان العاقل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين لا ان كل منهما
لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فتأمل قوله فلو توقف وجوبه على العلم به لزم الدور وقد يدفع
الدور بان مدعى الجاحظ ومتبعيه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان
التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع شرطا للنبوة فلا دور وانت

خبير بان لا يطابق عبارة الكتاب على هذا وان امكن حمله على حذف المضاف في قوله لا لعلم
التكليف لا يتوقف على حصول التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع
التكليف بالفعل فتدبر قوله وبطلانهما من شهادة الوجدان اه فان قلت شهادة
الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظري الذي يحتاج الى النظر لا فيما يساويه
وغيرهما من التجربيات والوجدانيات وغيرهما فلا يبطل بالشهادة ولزوم الدور و
التسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج ثم قلت لعل الحكماء زعموا
ان الكل نظري بالمعنى المذكور مما يشمل المقابل للضروري توهما منهم ان الضروري ما لا
يجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فنقول
عليهم اولا بان مدعاهم اعني نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان التكلم
لا يفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظي وان مرادهم بالضروري الذي نفوه بالكلية ما لا يتوقف
على امر اصلا وبالنظري الذي اثبتوه ما لا يتوقف على شيء في الجملة فتأمل قوله في اثبات
العلوم الضرورية اي اثبات انواعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب متفرقة
الى بعض معلن منها والبعض الاخر الى البعض الاخر فلا يكفي اثبات مطلقها بل يحتاج
الى اثبات اقسامها ليصح الاحتجاج في مطلوب مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم فيما
سبق حيث بين ان الكل ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من الثبات
وهو انما يحصل بدفع شبهة الخصم قوله والحدسيات قيل لو ادرج الحدسيات في الحسيات التي
للحس الظاهر دخل فيها لم يحتج لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص نظري بالنسبة الى
اخر مع ان النظريات انما تحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية تحصل
له العلوم بالحدس مع انه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعا والجواب اولا ان الكلام في
الضروريات العامة ولا حدس للعامة الا بتعدد الحس عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس وثانيا ان ما ادخلناه في الحسيات من الحدسيات هو الذي للحس مدخل فيه والبعض
الاخر مندرج في البديهيات لانه في حكم الاوليات كالقضايا الفطرية القياس في ان
العقل لا يحتاج الى نظر فتأمل قوله اي الاوليات وجه التعبير ان البديهي يعم الضروري

يعم الكل وكون فطرية القياس في حكم الاولي بنا على ان الوسط لازم بعارض تصور الطرفين فكانه لا احتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين قوله اما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك

قال الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب ههنا وفي المقصد السادس في بيان الضروريات

وذلك انه قال المص ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير

ثم حكم الشارح على غيرها انها العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهيات فمطلقا واما

ساير الاقسام فاذا ثبت الاشتراك في الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك في الوجدانيات

لم لا تقوم عليه حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا نعلم قطعا قلت كذا

غيرها سيما الحدسيات واعلم ان هذا انما يرد على ما حمل الشارح من كلام المتن عليه حيث فسر

قوله لانها لانه غير مشتركة بقوله اي غير معلومة الاشتراك بعينها فيفهم منه انه لو ثبت الاشتراك

فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدنا واما لو احملنا على ظاهره

وقلنا الوجداني ما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدركه من غيره من خوف

وغضب فاما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا

صرح الامام والمص بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح

رح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادي الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس

ثم المشاهدات ثم الوهميات واما التجربيات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع

لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها

على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضي ان تكون الوجدانيات من العمدة

وحجة مطلقا لاندراجها في المشاهدات وان تكون الحسيات حجة على الاطلاق لعده اياها في

مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه ههنا بانها ايضا مشروطة بالاشتراك

وجعل الحدسيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب

واخرجها هناك من العمدة وصرح بانه لا يمكن اقناع الجاحد بها وتعقيبه خص الحكم

بعدم الحجية على الغير بالتجربيات والحدسيات فدفع الاشتباه ودفع الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف بعد

بليغ الى هنا كلام الاستاذ وسيجيء ما زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى قوله باعتبار قبولها

28

معا يريد ان حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقا لوجود احتمالات اخر

باعتبار قبول البعض احدهما مع كل الاخر او مع بعضه قوله ليس بحجة الحس الا ما وقع الغلط في

احكام الحس قبيل احتجاجهم المذكور بظاهره لا يلايم حمل مدعاهم على هذه الارادة قوله

لان الحس لا يدرك الا ما كان يغلط في الجزئيات كثيرا كالسفينة فلو فرض ادراكه

لجميع الجزئيات حتى الامواج المتوجهة ايضا لم يكن حكمه الكلي يقينيا قوله فلا يتميز عند الرائي

جرم النار عن الهواء المتصل فالاقرب على هذا ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبيه

بالشيء ذلك الشيء وان جاز على من باب رؤية الصغير كبيرا ايضا كما لا يخفى قوله

على هيئة مخروط المخروط شكل مجسم محيط به دائرة هي قاعدته وسطح مستدير يصعد منها على

التضايق الى نقطة هي رأسه قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط كلامه يدل صريحا على حدوث

زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا

دای شي واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة

الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك لا بمعنى انتقالها اليهما لعدم جواز انتقال العرض

بل بمعنى انتقال العرض بل ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى

فيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كان مقابلة المبصر للجليدية توجب استعدادها

لفيضان صورته على الجليدية ولوجوب تأدي الصورة الى الملتقى قال في بيان سبب

رؤية الواحد كبيرا وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاها

لا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن ثم انه لا يخفى ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء

على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع اه يشعر بان شان كلامه على مذهب الرياضيين

وحديث الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعيين اعني القول بالانطباع اولا ترى ان

القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما يتوافقون في الرؤية على ما زعموا من ان ما بين

الخطوط من اجزاء المرئي ليس مدركا وكلما كان المرئي اقل فترى لذلك اصغر فان قلت ليس

مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التي ترسم

فيها صورة المرئي قلت لا يخفى على المنصف ان عبارته لا تساعد هذا المعنى فليتأمل قوله

الشيء اصغر مما عليه الا انه وان كان على مسافة قريبة لتحقق الانفراج بين الخطوط قطعا والقول بان الانفراج فيها

فالزاويه التي ضلعاها اقصر اه هذا انما يلزم لو كان الضلعان متساويين واما لو لم يكونا
متساويين فيجوز ان يكون الزاويه متساويه او اصغر وان كان ضلعاها اقصر **قوله** وبعد
بعد ذلك يجي اه فلا يرى اصلا الظ من سياق كلامه هنا ان المنفي الانتفا الرويه
بالكليه عند انطباق بعض الخطوط الشعاعيه على بعض وانعدام الزاويه بالكليه والمفهوم من كلامه
في بحث الرويه من الالهيات ان انعدام الرويه لغايه ضيق الزاويه وكونها كالمعدومه **قوله**
متلاقيان ثم متباعدان يعني كهيه الدالين ظهر احدهما على ظهر الاخر هذا مذهب جالينوس
وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي **قوله** من تحاذ اثنين اه فلا يلتقي موداهما في الحس
المشترك على موضع واحد بل موقع لكل منهما غير موقع الاخر فيتادى المرئين الى موضعين
منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه لو كان قدامنا جسمان احدهما على مسافه خمسه اذرع و
الثاني على مسافه ذراع مثلا وكان الثاني بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب
وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فما نراه في تلك الحاله واحدا ونرى
الابعد اثنين واذا عكسنا نعكس القضيه فلو كان سبب رويه الواحد اثنين ما ذكر لزم في الصوره
المذكوره ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله متزايلا معا وهذا غير معقول ولو بالنسبه الى شيئين
قوله اي الذي يقصد الحول بكلفه قيل فح يكون معنا على حدث النظر في القولان ذلك
من صور الحول الجعلي وانت خبير بان المقصود تكثير امثله الغلط فلا ضير في التعميم بعد ذكر
صوره منه ولا في ان يحمل على غيرها من الصور **قوله** وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب فيه
بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا اذ ربما
يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بان الادراكات يتوقف
على التفات النفس فاذا رات الواحد اثنين فلا يلتفت ان سبب الغلط موجود فيكون لا يغلط ويؤيده ما
قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كره العالم وعند الالتفات الى نقطه لا يدرك الا
تلك النقطه وانت خبير بان اعتقادنا ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الجعلي ايضا بل هو فيه
اظهر فينبغي ان لا يرى الواحد اثنين وتحقيق مرام الشارح عندي ان الاحول الفطري ربما تحرف
العصبتين من الوضع الخلقي بالنسبه اليه فيحدث الوضع الخلقي بالنسبه الى نوعه لو انحرف المتحرف فلا يوذي

الى الاستقامه فمعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقفا على خطا حكمه بمقتضى حاله كون على
الوضع الطبيعي بالنسبه الى شخصه بحرف العصبتين طالبا لادراكه بوجه اخر مغاير لما ادركه اولا فيجد
الاستقامه وهذا الوجدان صار ملكه له لا اعتياده بالوقوف على الصواب كمعتقد الاشياء انه اذا
نظر الى شي بغاير وضعه في النظر فمنهم من هو كانه ينظر بموخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه اخر
على حسب وجدانه الاستقامه وبهذا وبه يظهر ان نقل في عبارات الشيخ ليس لنفي الصرف وان
كان قد يستعمل لذلك كما صرح به ابو علي الفسوي فتامل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون
كلهم **قوله** ثم الى الخيال هذا مما لا دخل له في اصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان الاحول
التاي الى الحس المشترك بالنسبه الى التادي الى الخيال لا اهل الظ **قوله** من تنا اشتباه الشي بمثله
كان القايل بهذا ابو يدا الاعتراض على المص بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصوره في الوجه
الثالث من الوجوه اغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لا مثليه في نفس الامر لاختلاف
الجهه واما اطلاق المعدوم فظاهر لان الماء معدوم في نفس الامر لا احتلاف الجهه وان وجد
شي يرا اي للبصر **قوله** اما سبب الفرق بين الصورتين ان في الاول يرى ما يرى في
غير الاول وفي الثانيه يرى في المكان الاول **قوله** وبعد الشعاع في جز اخر اي غير
ملاق للجز الاول والا لم يقع بين الحرين المذكورين قطعه من الغيم وانما لم يصرح بذلك
لظهوره ان رويه حركه القمر لا يكون الا في هذه الصوره **قوله** على عكس ما ذكر يعني انه ينعكس
الى الشيخ السحر من موضع ابعد من الراي والى ما تحت راسه من موضع اقرب منه وينبغي ان
ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبه الى قدم الراي لا غيره فانك لو احدث طرك
وقربت عنك من الماء فلا شك ان الموضع الذي ينعكس منه الشعاع الى راس الشجر الذي
في جانبك قد يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخيل **قوله** من خط مستقيم مساو لطول
الوجه فيه اعتراض قوي مشهور وهو ان الحكم بمساواه الخط المنعكس منه بطول الوجه ليس
بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعيه التي
تخرج من الحدقه غير السهم لو وصل الى سطح المراة لا يكون قايمه عليه كما يشهد به التخيل
الصحيح وان كان مبرهنا عليه في موضعه والخطوط الشعاعيه الغير القايمه على سطح المراة انما ينعكس

الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط
المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه الى شيء خارج من الوجه والا لم يكن زاوية
الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان وسنشير اليه في موضعه الوجه الثاني
ان المرآة لو كانت محاذية للوجه يكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة
على سطح المرآة ومنعكسة على انفسها لم يكن واصلة الا الى الحدقة فيلزم ان لا نرى غير الحدقة ايضا
فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة بل مائلة الى احد اطرافها فلا تكون
على انفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب اصلا نعم الشمس اذا
كانت قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صيقل في حذاء تلك
الكوة بحيث يكون قائما على سطح الصيقل ينعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة
من الكوة على صيقل على انفسها لان تلك الخطوط متوازية لخروجها من سطح ما وللكوة فيكون تلك
الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على انفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة
فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يقرب من سطح المرآة فكيف التساوي فلا يكون
الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا يكون منعكسة على
انفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته
اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في نحو كونه مواقع الخطوط الشعاعية وبان المراد
بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة التي هي هذه بالمرآة منطبقة عليها
ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليها وان كانت مساواته مردودة
عند العقل كما سبق لكن في كفاية كل ما ذكره في حصر الطوابق في رؤية طول الوجه على ما هو
عليه في نفس الامر على تقدير دون اخر كما بينا دريمن كلامه نظر ملتمس قوله من خط
مستقيم اي مستقيم والمقصود انه قريب من الاستقامة لان فيه الانحنا بالطريق الذي ذكرنا
في الحال لانه مستقيم حقيقة وقد يقال كل مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان
في صورة التاريب ووضع خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا
منحنية لا على الاستدارة التامة فتامل قوله يرى بوجه فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة

حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان الغلط مما يرى في النوم غلط في
رؤية الحس نفسها ان الجزم في الحالين واحد لا نجد فيه تفاوتا فاذا ظهر الخطاء في الجزم
الواقع في المنام احتمل الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطأ ايضا ونظير ما سبق من الاستدلال
على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال التعصب في العادات مناسبهم قوله لا مقال لكن الاعتراض
وان خص بقضية النائم والمبرسم لكنه عام الورود بان يقال كل غلط بسبب لا يوجد في غير
صور الغلط والجواب الجواب قوله فلنا فكذا البديهيات تتفاوت يفاه فيسلم هذا انما يتم لو تم
الدليل والحق انما تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما عرفت في الحسيات لان تصور
الطرفين بمعونة الحس وهو مبهم مضر بوقوع العقل عن الجزم بحسبه بل يجوز ان يكون فيه
سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهي العقلي نحو الاربعة زوج فان العقل لا يجد
فيه احتمالا للغلط فيه قوله الرابع انا نرى الثلج في غاية البياض فيه بحث لانه من اشتباه
الصورة المنعكسة باللون وكلاهما حضر ان بالذات ظاهره من قبيل الثاني وقد عدي في الوجه
الاول اللهم الا ان يقال فرق بين الوجه الاول والوجه الرابع بان الاول دال على علم العوام
الغالط بكونه غلطا بخلاف الرابع فانه لا يعرف الغالط فيه غلط الا بعد التامل والامعان
ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار افرد الرابع عن الاول ولما اوله فظنا تحريرا والتحقيق
ان ما عداه ان لا لون محسوسا بما ذكر من الصورة مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا
فلا يحدد ورد فيه ايضا فتامل قوله مشروط بعدم الفاعل قيل هذا بنا على التشبيه والا فعندهم
من ذهب الا ان التجاور بين الاجزاء المتصغرة حدا وتماسها على اوضاع معينة بعد الالتحاق
كنقطة الضياء وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير فاعل ههنا قوله لو ليس ههنا
اجزاء متصغرة واما في الزجاج المدقوق ففيه تلك وهذا اقل انها يسرى فيها بعد الالتقاء
الهواء واتصال مزاج اخر والصلابة غير مانع من الفاعل قوله لولا الجزم العقلي بحسبه
فان قلت الجزم ببياض الثلج مما لا يسع انكاره قلت الحق ان الحكم ببياضه نظر قوي
لا يخطر معه نقيضه بالبال الا بالجزم قوله فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد وقد اشار الى
ان احتمال غلط في الجزئي يستلزم احتمال غلط في الكلي لكن عنه مندوحة لما ذكر فلا يلزم

قوله فالواهي اضعف من الحسيات فان قلت افعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات ايضا مع انهم قائلون بقطعيتها قطعا ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان الامران بمن قلت قد حققت في حاشية المطول ان افعل التفضيل قد يقصد به ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد الى كماله فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الافاعل في صفاته تعالى نحو الله اكبر وامثاله فالمعنى ههنا ان الوهميات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله قوله عن الادراكات كلها اى الادراكات في الخلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضوري فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عندهم ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات اه اعترض عليه بان الامور المشتركة هي عين تلك الصور فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا مغاير لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع واجيب بان المراد من التنبه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالامور في بداء الاحساسات وملاحظة المشاركة الصور الاجمالية والمباينة كذلك من غير تلخيص لامر المشترك والمباين وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الحسي او العقلي او غيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا قوله ولا تحكم باختلافها في الماهية فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا تحكم بتخالف السابر اللوازم قلت المدعى ان من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذا الحس بموجود في صورة التقليد واما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه ان المتواتر يجب ان يستند الى المشاهدة لو اما هو غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر قوله فلهم واعترض عليه اه والجواب بان مرادهم من القوة السن بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى نعم يفهم من العبارة هذا وفي جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلام ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول

قوله الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد منها وبه قبل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انهما متساويتان في الكمية لشيء واحد اعني زمانهما واجواب منع مساواتها لزمان الحركتين في الكمية سواء اعتبر المسافة جوهرا او عرضا لو لا امتناع التساوي والتحدد بحسب الاجزاء لعدمهما ولا التساوي المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما لو جعلت المسافة جوهرا فظاهر واما لو جعلت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما متطابقتان للزمان بمعنى انه لو افترض جزء من الزمان افترض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يصح كون المسافتين المذكورتين متساويتين ايضا بمعنى انه لو افترض جزء من احديهما افترض جزء من الاخرى وان تفاوتت الاجزاء الفرضية في كل مرتبة بحسب المقدار قوله فتحققها الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء في هذا التعليل شائبة المصادرة اذ المراد من وحدة الكمية الكمية التي هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشيء في الكمية تساويها فتأمل قوله تخرج اكثر مباحث الكم المتصل اراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة التي تبحث عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا لمباحث الكم المتصل مع ان الزمان من الكم المتصل مع ان الزمان لكنه غير قار بقي الكلام في ايراد مباحث الجسم مقابلا لها مع ان الظاهر ان المراد به الجسم التعليمي وهو مقدار قار وذلك ان يقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في كلها لان المراد مباحث خصوصيتها لكن بقي الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح قوله ما لجسم الآخر يعتبر وجوده اي الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين قوله وقيل الاولى اه قيل وجه الاولوية ان عدم التمايز في نفس الامر لانه موجود بوجود واحد وشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التمايز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع المثلين والاثنان لا اجتماعهما بالفعل واما قال قيل لان مراد المص بعدم التمايز انه يكون بحسب نفس الامر حيث صدق المسافة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلو عبارة الاحاجة الى التأويل الى الاول

من ضم حدوث الجسمان واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه قوله لكان الواحد اثنين ان
قلت قد لا نسلم ذلك بانه موقوف على عدم جواز كون الشئ الواحد في ان في مكانين وهو
اول المسئلة قلت لا يخفى ان الملازمة صرف دية قوله وليس يلزم قبل وان لم يلزم كونها
لكن بيان هذا التوقف بداهتها معه اوليتها لان الاولى هو الذي يحصل بمجرد الالتفات
وتصور الطرفين من غير توقف على شئ اخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج
كونها من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد تسليم لو عادالاولية فيها ان المراد عدم
توقفه على قياس يلخص كما في تلك القضايا فتامل قوله بقي ههنا بحث شئ اه قد يجاب بان
هذه الاستدلالات ليس من الدعوى لكن بلخص العباع فيها يحتاج الى تامل فلستامل قوله
واما الثاني اعني كونه غير بعلى فلوجوه اربعة عدم التعيين اعم من بقاء اصل التصديق فلا
ضير في دلالة الوجوه على عدم حصول اصل العلم مع ان المدعى عدم التعيين وهذا الظاهر
لكن سياق كلام المستدل الى ههنا يشير الى انه معترف بالتحقيق بل البداهة وهذا الكلام يدل
يدل على انه لا يمكن التحقيق فضلا عن البداهة والتدافع بينهما ظ قوله يتوقف على تصور
المعدوم وانه لا يتصور هذا ظاهر اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا اخذت سالبة كما هو
الظاهر لا لهما ظ صحة الحمل الحمر العقلي فلان التصديق انما يتوقف على التصورات
الثلث لا الاربع ولا بعد ان يعتبر موجبة سالبة المحمول لان الحمر ليس الا علاحظة
مساواتها للسالبة فلا يكون الحمر عقليا كما سيجي تطاوه في بحث الوجود قوله وايضا ان
كان المعدوم متصورا اه للخصم ان يقول بطريق الالزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور
يلزم ثبوته وهو محال فتدبر قوله عن المنع الذي سيذكر وهو قوله والجواب ان المتصور
اه ولك ان تقول لو سلم تحقق التعارض فلا ان مقدمة الخصم بديهة قوله لكان له حصول
قال سيف الدين الابهري فيه نظر لان الاحصول حصول نوعية مغايرة للحقايق النوعية الصادقة
على كلها اسم الحصول لها اخر اعتبار هي سلوب الحقايق وكلا المحال فيه قوله والا لم يكن لذلك
الشئ مقابل لان مقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود او ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى
كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه قد يمنع

32

ذلك بان النسبة بين الشئ ونفسه اشتقاقا مما يفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير مبحثا للعقلاء
يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب
اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى انه من المعقولات
الثانية نعم حمل الشئ على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن كلامنا في حمل الوجود على السواد اشتقاقا
والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات ذو
هذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة في هذا الحمل على تقدير صحته بديهي والمنازع
مكابر والنزاع في وجود الوجود انما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له
اما الاتصاف بمطلقه في ضمنه فاعتباري قوله وقد يقال نحن نلتزم اه قيل يمكن ان
يقال المراد بظهور التفاوت اتفاق العاقلين عليه سواء كان ببداهة العقل اولم يكن
قوله واما غيره لم يذكر الجزئية ونحوها لان هذا الترديد جار في الاشياء البسيطة
ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يريد بالبعض فيها ما لا يكون عينه فيندرج الجزئية
في البعض وملاحظة التعليل ظ لا فائدة في قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر
عند التصور السواد بالكنه فتامل قوله بل كان موجود اشارة الى ان ترتب عود الكلام
على اسماء المعدومة باعتبار استلزامه للموجودية لان السواد مثلا من الذوات ولم يحمل
احد بالطالة فيها قوله او بعض الوجود فيه بحث لجواز ان يكون ذلك الشئ موجودا بوجود
اخر هو عينه ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذي
هو جزئي حقيقي فلا يحمل على شئ كما سبق قوله لوجد ذلك الشئ مرتين فيه بحث لان الواجب
تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما يلزم اذا اتصف
ذلك الشئ بوجودين خاصين واما لو كان المحمول مطلقا والاخر خاصا فلا فتامل قوله
اجتمع النقيضان فان قلت لو كان موجودا يلزم اجتماع المثلين فلم جوزه هذا قلت
التجويز في نفس الامر وانما المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع اجتماع المثلين مم
لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك
بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك في رتبة الاستحالة قوله لو لم يكن موجودا ولا معدوما

لا يخفى ان فيه ايضا اجتماع النقيضين لان الوجود اذا لم يكن موجودا اصدق سلب الوجود فاجتمع
هو وسلبه سواء قيل بالواسطة او بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار
استلزامه لذلك السلب واما لم يتعرض له لظهور العنيد بدونه قوله وايضا فانه حكم بوحدة
الاثنين اذا جعل دليل بطلان الغريبة بهذا النقض الدليل العصا بالحسية التى قالوا بصحتها
كما لا يخفى قوله واما غيرها قد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وشاهدها
قوله فان قيل لا يصح التسلسل فى الامور الذهنية نقل عنه انه قال ولقائل ان يقول ما يقال
من ان التسلسل فى الامور الاعتبارية جائز حق فيما لو كان منشا بل كان التسلسل بمجرد اعتبار
العقل لا نقطاعه بانقطاع الاعتبار لو لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل فى الحقيقة
فى مثل هذا الموضع اما لو كانت صحة الحكم مثلا موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما فى قولنا السواد
موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية
لتوقفه على تعقلات لا نهاية لها واما قولنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجها
الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور فى الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون
مفيدا لكونه حمل الشى على نفسه او غيره فيكون حكما بوصف الانسان فيحتاج الى موصوفية
ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تتناهى
حق بلا مرية واما بطلان التسلسل فى الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا فلا اما عند
الفلاسفة فلانهم يشترطون الترتب فى جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الامور بحسب
الخارج وهو ظاهر واما الترتب بحسب الذهن فموقوف على تصورها مفصلة والعقل لا يقدر على
اعتبارهم واما ثانيا عند المتكلمين فلانهم استدلوا على اعتبارية الاعراض النسبية بانها لو وجدت
لا تصف بمحالها فالحاصل فيها بالمحلية وجعله الكلام فيها فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة
وانت خبير بان هذا النسبة ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية يتصف محالها بحالها فى نفس
الامر فلمحالها النسبة بالمحالية فى نفس الامر فتسلسل لكنهم لا يعرفونه وايضا فهم قائلون بعدم
تناهى تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل فى التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب
فى بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود فى جريان

برهان التطبيق انما اختلافهم فى اشتراط الاجتماع فى الوجود والترتب فى جريان غير ذلك البرهان
او على من يراهين ابطال التسلسل فى كل المواد مطلقا غير ظاهر ثم ما ذكر من ان العقل
لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد ان ينقطع اعتباره فى مرتبة من المراتب التى لا تقف عند حد
فلا يتحقق التسلسل فى بعض الامور التى لا تقف عند حد فلا يتحقق التسلسل فى بعض الاحكام كلام ذكره الشارح
فى حواشى المطالع ايضا وهو محل بحث واشكال لان النفس ابدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار
امور غير متناهية فى ازمنة مستقبلة غير متناهية فى ازمنة فان قلت الاعتبارات المتهيئة متناهية
اذ يمكن بعدها اعتبار اخر قلت هذا من خطاء الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهى كما هو ولا
لا يعقل بعد غير المتناهى فى الازمنة المتصلة الغير المتناهية شى فتامل قوله لاستحالة قيام
النسبة بغير المنتسبين قيل ان اراد استحالة قيام النسبة بنفسها فمسلم ولا يفيد وان اراد
استحالة قيام صورتها فمم لو لا فرق فيه كما فى قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا قريب
مما نقله الشارح بقوله وقد يقال اه قوله لا للخارج فانه اخص منها فيه بحث لان نفس
الامر وان كان اعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود
فى الخارج على ان فى الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وايضا اذا صدق
ان هذا موصوف بكذا فى الخارج اه ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالصواب الحق
هو الذى ذكره بقوله وايضا فتدبر قوله فنقيضه تناقض قال الابهرى لقائل ان يقول
انما يلزم التناقض ان لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو مم وضعفه غير خفى للفطن نعم
يمكن ان يجاب بان المراد بنفى وجود السواد عند من يقول بان وجوده عينه نفى نفس السواد
لا اثبات النفى له فلا يلزم التناقض قوله ولم يحكم على السواد اه اى لم يحكم به حتى يقال يلزم
الكذب حتى يقال وهو نفى الاولية وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق الجزء الاخير
من المنفصلة وهو باطل قطعا فتامل قوله راجعة الى نفى الوجود عن السواد فيه بحث لان
الظاهر ان نفى الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا مر انه يتوقف على تصوره وقد
اشرنا اليه سابقا ايضا قوله وما ذكرناه هو المذكور فى المحصل هو المناسب بقول المص
ايضا وليس فى الذهن لما مر اذ لو رجعت الضمائر الى نفى النفى لا يجب ان يقال المذكور فيما سبق

بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله او لا يكون الا الموضوع
في القضية المذكورة واما ثبوت الوجود الذهني لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين
فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتامل قوله قال في المحصل الخ قيل المقصود
من نقل كلام المحصل دفع ما ذكر من الحواشي بقوله وجوابه وقد تكلف بعض الناظرين بشيء لان بعض الحواشي
السابقين ان بطلان احد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافي تعيينه
والمذكور في المحصل مبني على بطلان الشقين جميعا فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام
المحصل اظهار المقصود قوله لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل الخ يرد عليه ان هذا الكلام
منات في الحساب ايضا كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بها فينتقض دليلهم بها
قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ قال الابهري لقائل ان يقول لا نم ان الحمل هيهنا يقتضي
الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى والجواب الذي
ذكر بعض اجمالي لا يشفي لان المعلل يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة
مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية اخرى وليس
فلم لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور ولم يتعرض له هيهنا واشار الى محذور اخر
على ان بيان المغايرة في المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون الترديد بين ثبوت
الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته واستحالته في نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا
الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه هو الترديد بين العينية والغيرية وقد
ساق اليه الكلام واما جواب الابهري عن لزوم شق الغيرية بانا لا نم ان الموصوفية اذا
كانت مغايرة لاحد المتلازمين يكون بينهما موصوفية اخرى وبينهما وانما يلزم ذلك ان لو كان
محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوف الذي اعتبر محمولا في
المثال ولا شك انه اذا كان مغايرا للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم
موصوف بالموصوف بالسواد والكلام في الموصوف الثاني كالكلام في الاول وهلم جرا قوله قطعا
لصدقها على المعدوم فيشتمل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لان المراد بالعدمية
الا موصوفية ان افرادها الصادقة عليها الخ الا موصوفات معدومة وهذا انما يثبت لو

ثبت صدقها دائما على المعدوم بان يكون جميع الافراد الموصوفة عليها معدومة وليس المراد
ان تلك الطبيعة بنفسها عدمية في الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفيها وايضا عدمية
صورة النفي معه على وجوديته مدخول حرف النفي فالاستدلال على وجوديته بعد مبنيا
اللهم الا ان يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة بنفسها في الاستدلال على عدم امكان اعتبار
الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى يثبت ان لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح
وعدم كفاية جزئيته حرف السلب في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتامل
قوله ولا وجودية ان قلت لا يصح ثبوته الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لانه
بل هو هيهنا اول المسئلة قوله فلا يعقل ان وجودها وهو ظاهر البطلان انما يظهر البطلان
اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعقل شيء من الماهيات
بالكنه مم قوله فلها موصوفية بها فيتسلسل فان قلت اتصافها بالموصوفية بها ثابت على
تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك في عدم كونها نفس الموصوف والصفة ولا في اتصاف
الموجودات بالعدميات في نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد
تبين بطلان التسلسل كما اشار اليه المص فيما سبق فتامل قوله الواسطة ثابتة بينهما
لا يذهب عليك ان الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو
اذ يكفي ان يقال اثبت قوم الواسطة ونفاها الاكثرون الخ قوله ولذا اثبتها قوم بلغوا
الخ ظاهره انه معطوف على قوله لما سبق فاذن هو دليل اخر على ثبوت الواسطة فلذا اورد
عليه بان كثرة القائلين في العقليات لا يكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف
من ان القائلين بها بلغوا من الكثرة حد التواتر الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك
عند الاخبار عن المحسوس مع المعقول يكون شبهة لا اقل قوله بل ولا تفيد الا الظن
مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص فلذا لم يرجع ضميره الى مطلق البديهي واصلح
الى هذا التوقف قوله وقع هناك محمولا سياق الجواب مبني على ان لا يكون معدولة
قد سبق الكلام فيه قوله على انه تركيب تقييدي ويكفيه الغرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت
ذات المعدوم في نفس الامر من ان النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم

بها اوصاف كان الاوصاف جعل العلم بها اخبار فمعناه ان فرضنا ففرضنا وان لا فلا قوله
والا اقتضى مفهوم المعدوم آه قيل عليه قولنا ذات ما يثبت له العدم في نفس الامر اذا اخذ
موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذا في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا
على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدي وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان الذات الماخوذة
في مفهوم المشتق مطلقا تقييد به وليس المقصود من قوله لان ذاتا اه الا بيان ان المحذور
من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان في نفس الامر
ذاتا ثبت له هذا المفهوم العدمي او ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتامل قوله وهو
الثابت لكونه متميزا هذا انما يلائم مذهب الفلاسفة واما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود
الذهني فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت قوله ولكن استحالة فيه آه فيه بحث لان
مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم ثبوته وثبوته في نفسه ولا اشك في ثبوته لذاته عاد المحذور
المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بامر ثبوتي هو التميز
وقد لزم اتصافه بامر ثبوتي آخر وكذا الكلام لو احتمل جوابا عن الوجه الثاني والجواب ان اتصاف
ذات المعدوم المطلق بمفهومه فرضي على تقدير ان لا يتصور شيء منهما وان يكون مفهوم المعدوم
المطلق مسلوبا عنه الوجود المطلق او هو فرضي كما قيل مثله في مسئلة المجهول المطلق ودفع المحذور
فليتامل قوله وليس في ذلك كون قسم الشيء قسيما له لان العدم الخاص ليس قسيما له لان
العدم من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في
الذهن على ان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا
ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة كما اشير اليه في التجريد قوله
من حيث انه رفع للعدم المطلق اراد بالعدم العدم المضاف الى شيء معين لا العدم في الذهن
والخارج اي عدم الوجود الذهني والخارجي كما ان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيهما
والا لم يصح كون العدم الخاص قسما منه لانه لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو
عدم العدم فان قلت قسم الشيء مباين له لا رافع وايضا رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما
من العدم بالبديهة قلت القسمية والاثبات بحسب الذات والقسمية والرفع بحسب المفهوم ثم رفع

العدم قوله ولا نكلم باتحاد الاثنين اي الاتحاد الفاسد هو اتحاد الاثنين ذاتا واما
اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران فلا محذور فيه بحسب الذات قوله فهذا جواب عن الدليل
الثاني في الشق الاول اراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه
ثم ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكن مراد المستدل بالنقيضية والعينية هما
بحسب الخارج ايضا لو اريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النقيضية ويكون التقدير والحمل
انما افاد التغاير مفهوما قوله والاتحاد هوية لا يخلو عن مسامحة اللغوية الا ان يحمل على دفع
ما يلزم فالاظهر ان يراد النقيضية بحسب الذات والمفهوم ويراد بالعينية العينية بحسب الخارج معا
لا بحسب كل منهما قوله على ما سيجيء من ان الماهية ليست موجودة ولا معدومة فقيل
عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس عينها ولا داخلا فيها لا انها في نفسها منفكة عن
احدهما ومع فلم يظهر له مانع كسبيتها والجواب ان له مانعا تامة وهي دفع الدليل المذكور
لان العدم لما لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود
غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم انما يلزم اذا كان العدم نفسها او داخلا فيها
والا فلا يلزم من معاينة الوجود لها اتصافها بنقيضه اعني العدم حال اتصافها به فتامل
قوله او بما هو في جواب اه هذا على التوهم الذي ذكر هناك وهو ان يرجع الضمائر
الى نفي الوجود وقد نبهناك هناك على جواب آخر فتذكر قوله لجزمنا بالاولية مع هذا
للعرف الطاهر سيما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحد المختار للعلم
واشار اليه هنا ايضا نعم لنا ان نقول انا نجزم بالحس انا كذلك فلم يقولون بها قوله
اي تحرك حسنا وحده في الاعلى الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلثين بدليل
زيادة الجمال والقوة وعود الطواحين الساقطة بعد العشرين واما حد الكهولة
هي التي يكون النقصان خفيا منها كما هي من خمس وثلثين وقيل من اربعين الى ستين
وحد الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة الى ما شاء الله
تعالى وتفصيله موكول الى موضعه قوله اما عند المتكلمين فلا استناد الكل الى القادر المختار
قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله

فى خلق بنى ادم هلا ذكر التدريج وقد قال عز من قائل ولن تجد لسنة الله تبديلا واحتيار بان
هذا دليل نقلى قطعى الثبوت لكنه ظنى الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج فى الخلق لانه يمكن الا
بان يقال السعد بر ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا اراد تبديله بخرق عادة قوله
فاضبط ذلك الشكل الغريب وذلك الامر العجيب اى بتوسط استعداد مخصوص حدث فى المادة بسببه
قوله فان هذا الشيخ جبرئيل فيه المناسب ان يسقط لفظ هذا ويقال ان الاحرم بان ابى اى
من حكم بكونه ابى ووصف ببنوتى وولدى وهو على صورته وصفته الان ليس بجبرئيل
حتى لا يكون القضية من الحسيات اذ هم قائلون بالحسيات وكون القضية منها بعض القدح فيها
انما قوله وكان له اخرى دوى كدوى الذباب فيه بحث لان المستفاد من هذا النقل ان
جبرئيل عم كان له دوى كدوى الذباب وهذا الاسلام على كونه على صورته حجة يستدل به على
تجويز اهل الملة كون الذبابة التى يراها جبرئيل عم وليس الكلام فى التجويز فى نفس الامر بل فى
الاستدلال عليه بهذا المنقول فتدبر قوله لانا نقول الخ امكان فرض الحلو اذ قد لا يشعر
بعض قبل علمه امكان فرض الحلو انما يستدعى امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا
يطابق الدعوى واجيب تارة بان لفظ الامكان فى المدعى مقحم واخرى بارادة الحلو منع
الامكان العقلى الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلى الذى ادعاه المعترض الامكان
فى الدليل ايضا اى فلا يمكن الشعور وقيل ليس المراد منع امكان الفرض الحلو منع الامكان
العقلى الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلى الذى ادعاه المعترض اعنى الامكان
الوقوعى كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف يفرض الحلو حين لم يعقل وكيف يمكن الفرض
اللص بقوله فلا يلزم من فرض الحلو حين لم يعرض الامكان وان ابقى على حمل الامكان
بمعنى الممكن واضافته بمعنى الممكن من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا فرض
الحلو الممكن اى يصحه الا ان الموصوف بالامكان ح لا فائدة له هذا وقد يحمل اضافة الفرض
الى الحلو من ذلك اى لا نم امكان الحلو المفروض وانت خبير بان هذا لا يدفع اصل
الاعتراض لان عدم الشعور لا يقدح فى نفس امكان الحلو المفروض والصافى قوله لا يلزم
من فرض الحلو الحلو فى نفس الامر لا الالاية كما لا يخفى على المتامل قوله ولئن سلم اه ودج التسليم

كفاية الشعور الاجمالى وكحوقه قوله اى جميع القضايا البديهية التعبد بالبديهة مشعر
بجواز ان يكون الجزم فى بعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهى هو الاولى
اللهم الا ان يكون مبنيا على التنزل او يقال سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلى لا ينافى
سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئى حتى يرد الاعتراض نعم تعرض للاول ليكون ردا
المدعى الخصم صريحا والحق ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها ودج
لا يحذور فتامل قوله ليس من الامزجة او العادات اه لهم ان يمنعوا ذلك فانهم يكونون
البديهيات فلا يسمعون دعوى البديهة فى عدم المدخلية للمزاج او العادة والحق ان
هذا وساير ما ذكر من قبل فى اثبات كون البديهيات موثوقا بها انما ينتهض على من
يعترف بمعلومية المقدمات البديهية او المنتهية اليها المذكورة فى صدد الاثبات
لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الى مثله فى الاستدلال على ان الكل ليس بسطرى
قوله وما هو الا للجزم يعقد ما لها الواو فى قوله وما هو حالية والجملة قيد لما
قبلها محصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السلك وليس
المراد ان العجز فى جميع مواضع التعارض لذلك ثم المراد من القدح ان يقال الا اذا
نظر الى كل واحد من ذينك الدليلين مع قطع النظر عن الاخر المعارض وهذا ظ
الوجود فعلى هذا التقدير لا يمنع منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح و
الجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم
بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يستدعى الاطلاع على اسبابه قوله والجواب بعد
تسليم كون مقدمات اه فيه بحث اما اولا فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام
الخصم فى الجزم بالبداهة بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء
كانت المقدمات بديهية فى نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام فى الجزم الحاصل
وعدم التجويز بسبب عدم الجزم بالاولى فان سبب الجزم الغلط وما آله الى منع بداهة
هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقريب الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتامل
قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات فيه قيل عليه احتمال عدم تجويز الطرفين على ما

نعم لو قيل البديهى يعارض تلك المقدمات وانما
الجزم بتلك المعارض ...
الطرفين ... ماهو مناط الحكم ...

هو حقه قائم ح فی کل بدیهی اذ لا عبرة بما طرح اللازم الحاصل فلا وثوق بشیء منها ورد بان الکلام
فیما حصل التجرید علی ما هو حقه وعلم ذلک قوله ولذلک یسعل الداعی باه الظاهر ان مراد
المص یسعل المذهب العدول منه الی اخر کما یقال فی العرف فلان یسعل مذهبه وهذا فی الفروع
اکثر من ان یحصی دون العقائد کما عدل ابو الحسن عن مذهب الجبائی واعتزل عن مجلسه وهذا
المعنی اقرب مما ذکره الشارح کما لا یخفی علی المنصف قوله السابعة ان فی کل مذهب ای
قیل الاقرب ان یجعل الشبهة الرابعة مندرجة فی السابعة والفرق ظاهر مما مر قوله ای بما ذکر
اشارة الی وجه امر الضمیر مع ان المرجع مثنی قوله بل من المشهورات التی قد یکون کاذبة
لان المراد بالحسن فی محل النزاع کونه مناطا للثواب وبالقبح کونه مناطا للعقاب لا معنی الملائم
والمنافر والعقل لا مدخل له فی الثواب والعقاب وسیجیء التفصیل فی الالهیات قوله وادعی بعضهم
ان هذا الحکم بدیهی فیه بحث اما اولا فلان مدعی البداهة هو ابو الحسین البصری وهو لا یقول
بکون العبد موجدا لافعاله علی سبیل الاستقلال فضلا عن ادعاء البداهة فی ذلک بل القائل
بذلک جمهور المعتزلة وهم لا یدعون البداهة فیه کل ذلک مذکور فی الموقف الخامس واما ثانیا
فلان الفلاسفة یوافقون ابا الحسین فی مذهبه کما صرح به فی الالهیات فکیف عدوا انفسهم مخالفین
له والحق ان ما ذکر ههنا مبنی علی ظ ما نقل من ابی الحسین من ادعاء الضرورة فی استقلال
العبد تلبیسا للام علی سائر المعتزلة کیلا یظنوا رجوعه عن مذهبهم کما اشار الیه فی الالهیات
او ان مدعی البداهة غیره وان لم یذکر فی هذا الکتاب والله اعلم قوله ای مقابلا اشارة الی
ان المعارضة لیست علی ظاهرها لانها اقامة الدلیل علی خلاف ما اقام علیه الخصم ومدعی الخصم
ان الحکم ضروری وهذا المعنی قوله فیما بعد ویعارضونهم فلا تغفل قوله ومع هذا الاستثناء
لم یبق للعبد التمکن والاستقلال بالاختیار اشارة الی ان المقصود ههنا نفی استقلال العبد
فی فعله الاختیاری وهو الثابت بما ذکر لان المرجح ولو کان ارادة العبد لا یستند الیه دفعا
للتسلسل بل یستند الی الله تعالی فینتفی استقلال العبد واما ان مدخل العبد لیست بمؤثر اصلا فهو
بحث اخر علیه دلیل اخر ثم التسلسل المذکور غیر قائم فی الارادة القدیمة لان استنادها الی الذات
بطریق الوجوب عندهم فلا یحتاج الی ارادة اخری وسیجیء تمام الکلام فی موضعه ان شاء الله تعالی

قوله او فی حکمه کما فی حالة رؤیة الاشیاء فی المراة هذا لو کان المرئی بالمراة حالة
الصورة بطریق الانعکاس کالوجه مثلا واما اذا کان نفس الصورة المنطبعة فیها فهی المقابلة
للرای حقیقة کما قیل فلا حاجة الی التفصیل المذکور وذکر الابهری ان ما هو فی حکم المقابل
هو الاعراض فانها وان لم یکن مقابلة للرای لانهم عنوا بالمقابل المحاذی القائم بنفسه
الا انها فی حکم محالها ولا یخفی انه تعسف قوله اما باعادة المعدوم واما بتعاقب
الامثال المشهور من مذهب المنکرین لبقاء الاعراض هو القول بتجددها بتجدد
الامثال واما القول بتجددها بطریق اعادة المعدوم ففیه بحث وهو ان الوجود
ان استمر فی کل آن لم یکن من قبیل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان
وجد فی آن ثم عدم فی آن ثان ثم وجد فی آن ثالث وهکذا ساوی آنات الوجود
آنات العدم فلم یحس بالوجود وان عدم فی آن ووجد فی آن آخر ثم عدم وهکذا
یلزم البقاء ویمکن ان یقال لما ارتسم فی الحس فی آن الوجود وبقی صورته فی آن عدمه
یحس انه لم یزل قوله ای انتهاء کل واحد انما قید بهذا لیصح جواز انتهائه الی الملاء
اذ لو ارید مجموع الاجسام لا یکون لانتهائه الی ملاء معنی وههنا بحث وهو انه سیجیء
فی بحث المکان ان الخلاء الذی یدعیه المتکلمون وینکره الحکماء ان یکون الجسمان
بحیث لا یتماسان ولیس بینهما ما یماسهما فیکون ما بینهما بعدا موهوما ممتدا فی الجهات
صالحا لان یشغله جسم ثالث لکنه الان خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنی البعد الموجود
یثبته بعض الحکماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا یجوزه واما الخلاء خارج
العالم فمتفق علیه والنزاع فی التسمیة بالبعد فانه عند الحکماء عدم وبقی بنیة الوهم وکان
عند المتکلمین بعدا فالخلاء الذی اوجب المتکلمون انتهاء الاجسام الیه والملاء لیس
بالمعنی الاول وهو ظاهر فان اخر الاجسام وهو المحدد مثلا لیس منتهیا الی شیء منها
عندهم بل بالمعنی الثانی وهو البعد الموهوم واللاشیء المحض فلا یصح القول بانکار الحکماء
له لان ما وراء المحدد عندهم کذلک وارجاع الانکار الی اطلاق البعد لیس له کثیر معنی
ههنا ویمکن ان یقال مدار انکار الحکماء هو اعتبار المتکلمین امکان شغل الجسم فیه فان

باعطاء عقائل الکلمة
به اعطاء عقائل الاراد
ه حور [illegible]

الفلاسفة ينكرون هذا الوجه الامكان فتجاوز الى المجدد ولهذا حكموا بعدم قبول الخلاء
الفلك الاطلس للنمو وقد اشار اليه الامام ايضا فى الملخص والمصنف اواخر موقف الجوهر وسندكر
فى بحث المكان ان شاء الله تعالى **قوله** الا المرجح اى لمرجح خارجى وهو الذى يسمونه بالداعى
قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية اعنى علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على ابلغ النظام منبعا لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث
قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعى فلا معنى لاسناد تلك القضية اليهم **قوله**
قال فى النهاية المقصود من نقل كلامهما هو الاشارة الى حل وجه كلام المص على ما حمله عليه
قوله فانها الانسان بالحقيقة واما عند جمهور المتكلمين فلان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس
وقد يقال مدرك اللذة والالم عند الحكماء انما هو الانسان بواسطة الالة وهو قواها
الجسمانية والخلاف على هذا فى الادراك بلا واسطة امر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة
ينفونه **قوله** لسبح الفعل اى الاختيارى او مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقا
قوله فى شبه السوفسطائية وهم المنكرون للبديهيات وللحسيات ايضا فلو كان المدعى
فى القضايا المذكورة هو الاولية لم يبعد القدح فى الحسيات **قوله** اى عن الشبهة الاخيرة
اعنى السادسة آه قيل هذا الجواب يصلح ان يكون جوابا عن الشبهة الثالثة بان يقال
الوهم بسبب الامزجة والعادات اوجب الجزم فى بعض القضايا وعن الرابعة بان يقال انما
وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية فيرى فى بادى الرأى انهما قطعيان وعن
الخامسة بان يقال ان الجزم بمقدمة دليل حسنا انما كان بسبب الوهم لا العقل فظن انه بديهى
بديهة العقل وليس كذلك ولذلك ظهر خطاؤه ولا شبهة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه
جوابا للشبهة السادسة **قوله** اى يلزم الدور وجه التفسير هو الاشارة الى ان الفعل
اعنى يدور مسند الى مصدره بالتاويل المشهور فالتركيب من قبيل القدح بين العير و
النزوان **قوله** وان كان بمقدمات بديهية يتوقف الشىء اعنى البديهى على نفسه لزوم توقف البديهى
على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهى على ثبوت البديهى وان تغاير البديهيان ثم ان ما ذكر
من التفصيل بناء على ما هو الحق من ان الدور يعاير توقف الشىء على نفسه وان استلزمه لكن

38

الدور عليه شايع ايضا ولو تجاوزنا فلنعمم الدور اياه ولو بعموم المجاز وجه ولكن ان يقول
معنى الدور يحز دوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية او بديهية اما على الاول فظاهر واما
على الثانى فلان البديهيات ح يتوقف على الدلائل المذكورة فى معرض الجواب والدليل عبارة
عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على بعض المقدمات فيتوقف الكل على الجزء
فيتحقق الدور معنى الكلهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا لا بالواسطة بل
بالذات **قوله** ولا طريق الى العلم غيرهما قيل الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طرق له
مع انها غيرهما ورد بان المراد لا طريق معدود وا وجه ان الفرد اى ايضا ليست طرقا معدودا
مع انهم اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة طرقا للعلم
ولا يبعد منهم ذلك **قوله** ويشك فى انى شاك فيلزم اللبس فى الشكوك واجيب
شاكون فى لزوم اللبس وبطلانه فلا يمكن الزامهم على انه لبس فى الامور الاعتبارية فيصطلح
ما يوقع الاعتقاد **قوله** وبالجملة ما من قضية بديهية اه هو ايدل على ان انكارهم لا يقتصر
على حقايق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يندفع الايراد بلزوم
المناقضة فى كلامهم لا بان الجزم قسم من العلم الموجود فى الخارج اذ لا وجود للعلم عندهم
ولو ثبت فانظار دقيقة فكيف يحصل الزام منكرى اجلى البديهيات بمثل هذا الاخفى
قوله ويرد عليكم انكم اه وانما يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه تطرق لطرق العلم
بحكمه على زعمكم الباطل **قوله** وهم قائلون بان حقايق الاشياء اه قيل يلزمهم التناقض
لزوم للعنادية لان اعتقادهم بعدم حقايق الاشياء لا اعتقاد حصه ثابتة فى نفس الامر لو
قالوا بتبعيته لاعتقاد اخر يسلسل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع
غير تابع لاعتقاد اخر او التسلسل فى الاعتقادات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل الباطل لانه يكفى
ملاحظة ثبوت معقود اخر مشاهدة مجملا فلا محذور فتامل بان حكمهم اعترفوا بالحصول النفى
حيث قالوا التسلسل فى نفس الامر شىء محقق اى ثابت معدود لا بمثل العقول فيها الساقطة
قلت هذا ايضا تابع لاعتقادات عندهم **قوله** او يعرفوا بالالم وهو من الحسيات قيل
الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان يكون خطاء كما فى سائر

الاغلاط الحسية والجواب ان المراد او يعرفوا بالالم حقيقة ما ذا لم يعرفوا الحقيقة الالم وجوزوا
ان يكون احساسهم به خطأ بان يكون في النار يحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير فتنتهم بآرائهم
وبالجملة ليس مقصوده بالعبرانيم خصوصه بل اما اعترافهم بكون الالم مثلا امرا حقيقيا او جرأتهم
يحصل المقصود البتة قوله الذي هو اثبات العقائد الدينية هذا انسب بما ذهب اليه المص
من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول
الثاني الذي هو انسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ما يتعلق المفصل قوله وزاد عليه المص فقال
اه الزائد اضافة على ما ذكره الامدي هو التعريف المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الاستاع
الذي ذكره الامدي بقوله قوله فاذن المط بالفكر بما لم يعلم مطابقته للواقع اي الذي
يطلبه المفكر ويظن ان يحصل له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له لان المط
به بما لم يعلم مطابقته للواقع بالفعل فان المط التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان
يعلم مطابقته وبهذا اندفع ما يقال قد يكتفي باعتقاد المطابقة بتقليد او بناء على الدليل الفاسد
فلا يلزم كون المط علما على انا نقول ان ايضا فرض كون المط عليه الظن لان
ما يجزم بمطابقته لا يكون ظنا هذا وقد يقال المط ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته فلا
يلزم ان يكون علما قوله ويمكن ان يقال قد يكتفى اه فيستلزم طلب الظن من حيث
هو ظن اي اعتقاد راجح على طلب مطلق ظن المطابقة فليس بما ذكره الشارح امرا غير ما ذكره
المص في المال وانت خبير بان قول المص من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغاير اللهم
الا ان يقال الجواب الذي ذكره المص جواب عن لزوم طلب العلم والجهل ولذا قال من غير
ملاحظة المطابقة وعدمها يعني عليهما والا فلا حظ اصل المطابقة ولوظنا مما لا بد منها
في الظن ظاهرا فحينئذ الجواب ان في المال يبقى فيه بحث وهو ان علم مطابقته كان علما
وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن يعلل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن ان يقال
انما يكون متعلقه بالظنون بعد الملاحظة القصدية فيسقط بانقطاعها قوله التي في
الظن فسيل الاولى ان يقول وعليه الاعتقاد التي هي الظن ليشعر بان الاضافة بيانية
وانت خبير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال

الثاني بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه قوله وما يتعين العدول
هي التنبيه انه لا يخفى ان كون الرجحان ماخوذا في ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه عليه
يعاني ظاهر في خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه قوله لخروج ما يطلب به الظن
مطلقا قيل مراد المجيب منع لزوم الجامعية في الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون
الرسم خاصة بينة شاملة قوله فلان هذه الخاصة غير شاملة وقد يقال كل منها خاصة
شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث الجنسه وذلك
بان يكون حركة في المعقولات ليحصل مبادي مط فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي
يطلب به الظن او غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف واجب الصدق على
كل افراد المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا العكس لا يصدق عليه انه من شانه
ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بان يكون حركة في المعقولات اه الحي ففيه انه
تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شانه ان ينطق لشموله من حيث
انه جسم حساس اي جميع افراده ويمكن ان يجاب عنه بان غرض القائل حمل قولهم ما من
شانه ان يطلب به كذا على معنى ان من شانه ذلك بالنظر الى نحو ماهيته وهي انه
حركة في المعقولات ليحصل مبادي مط وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق
المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ويطابق ما علم قطعا وقوع احد طرفيه
لكن عدم تأتي مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم الا ان يلتزم صحته
على هذا الوجه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله
او غلبة ظن يكون مستدركا اذ لا مانع له يعتد بها والحمل على التحير في التعبير مدفوع بانه
في مقام التعريف فتامل قوله الذي ذكره القاضي في تحديد النظر المراد بالتحديد معنى اصطلاح
اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا يأبى في اطلاق التحديد كونه رسما
قوله والانقسام اليهما خاصة قيل خروج تعريف الاخص لو لا يصدق على شيء من
الامور التي يطلب بها احدهما فقط وبالجملة المعرف يجب ان يصدق على كل افراد المعرف والاكثر
الانقسام وان اريد به المنقسم واجيب بان المعرف احدهما المساوي لكن يرد عليه انه تعريف

وبان المراد وعليه الظن الغالب على ما توهم

اللهم الا ان يقال الكاتب الفعلي الوالد الا ان يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به

بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين تتوقف على معرفة الامرين المخصوصين الذين كل منهما اخص
واجيب بان كونه اخفى باعتبار كيفية لا التمييز في الحملة المعتبر ههنا وقد يقال يلزم تعريف الرباعي
ويجاب بان القسيم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم قوله فهو من المحدود ويعني انه تقسيم
المحدود لا التقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امر شامل هذا التقسيم المحدود كان
يقال الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال ما تركب من جوهرين او ماله طول
وعرض وعمق فانه تقسيم الحد وما نحن فيه من الاول لان الطلب يليهما قوله فلا يكون
منافيا له لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والمحسوسات بل لان ما ذكر في شرح المقاصد قوله
فهو جنس النظر والباقي فصل قد سبق الاشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقا
جنسا وما به الامتياز فصلا واطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتاخرين كما
دل عليه السياق واما اطلاق الفصل على الباقي فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا
الاطلاق الجنس والفصل ههنا يصح ما سبق بكون هذا التعريف رسما لان المركب من
الجنس والخاصة رسم كما سيأتي لكن في قوله والفصل كما لها بعض نبوة عن هذا التوجيه
الا ان يحمل قوله ويجز ها عطفا تفسيريا له قوله بل ربما اوهم شموله لغير الفكر كالحدس
والعقل العاقلة ويعني الدليل وغيرها واما قال ربما اوهم لظهور وجه حمل الباء على
السببية وحمل السبب على القريب اما خروج غير الدليل فظ واما خروجه فلان الطلب
بواسطة النظر الواقع فيه قوله طبيعي اقتضاه من الصحيح اه لان الطلب لا يستدعي حصول
المط ولا يستلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف ما يقدر ما به مجهوله حصلا مركبا و
تعميم الطن اياه على ما سيشير اليه الشارح في التعريف الثاني باباء عنه التعليم ههنا
لا يقال في الحرم عليه طن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله علم فلت لا لخروج
الفكر والحركة الواقعة في المجهولات لغرض طلب العلم او الطن لا الجهل لان طلب الجهل
لم يسمع به من العاقل قوله لا يشتغل عليلا ان كان العبارة الثانية بالعين المهملة فالا
بالسين المعجمة والغاء من الشفاء ملا حذف ولا تجاوز وان كان بالعين المعجمة بمعنى
الغلة وهي حرارة العطش فالاولى يحتمل ان يكون كما ذكر ويحتمل ان يكون بالسين المهملة

لان ذا الغلة في حكم العليل منه

في الصحاح الغلة حرارة العطش وكذا العليل ... علي الرسن ... [illegible]

والقاف من السقي وعلى الوجهين فيه حذف المضاف اي ذا عليل او الاتقاع الجاري قوله
يكون بينهما تفاوت ترتيب قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى حركة الفكرية بل الى نفيها ايضا
وجوب الترتيب بينهما وبينهما بل هو من المواضع التي توجد فيها التركيب والتأليف بدون
الترتيب قوله واما التاطلاق فلعدم الاكتفاء اه وايضا العرض العام لا يكون اعتباره
في مفهوم الفصل قطعا والا لم يكن فصلا ولو اريد بالشيء ذاته لزم انقلاب مادة الامكان
الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشيء
لنفسه ضروري لا يقال المعتبر حال الحمل هو المفهوم وفي حال التحديد هو الذات فيندفع
المحذور لانا نقول الكلام في الامر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان
الواضع لم يعتبر حال الحمل وصفا وفي حالة التعريف صفا اخر مثل اذا اريد بالمشتق
المشتق حقيقة او حكما كما ذكر واي الطرد والطابل كان منحصرا وفيه نظر لان هذا
انما يتم لو لزم تبادل الجامع الواقع في التعريف بالمشتق لروضه بينهما وهو اول المسئلة
اللهم الا ان يبنى الكلام على انه يجب ان يصح حمل المعرف خبرا عن المعرف محمولا عليه
لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه قوله فيكون هناك حركة واحدة فقبل بل حركة
الثانية ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المط الى المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى
بلا حركة فهناك اصلا ويمكن ان يقول الكلام في التعريف بالمعنى ولا يطلق التعريف على حصول الصورة
قوله مزيد مدخل لولا صورة فيه واكثر ما يستعمل في الصناعة تحصيلها قوله والاوجب تقييد
الطن بالمطابق لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بان يكون تلك الامور المطلوبة صادقة
فيها وللمط بان يكون مناسبا له والا فالصادق في نفس الامر الغير المناسب للمط لا يخرج
باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتي قوله وجب ايضا ان يوضح
فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامرين معا مع ان الامر الثاني مغن عن الاول
لان الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما يصرح به في المقصد الذي يليه ويمكن ان يقال النظر
الفاسد بحسب المادة قد يؤدي بنفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبني عليه
اما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذي يؤدي الى المط والفاسد ما يقابله فالمراد ... كل

بهو الذي يؤدي بنوعه فلا يخالفه ولا يحدود بيقى فيه بحث اخر وهو ان وجوب القصد الثاني انما
من ادا كان المراد من قوله للتادي ليتادي او ليحصل التادي اما لو كان المراد التعليل بمنع
لكون تلك الامور موديه الى المط فلا يتم الا ان يقال المعنى الاول هو المتبادر من عبارة
التعريف فليفهم قوله بل مجهولا او معلوما فيها فتامل قوله كذلك يطلق على ما يقابل التعليل
من التصديقات اشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم لا يطلق النظر
على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف
النظر بما ذكر وان كان المعنى الاخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادة
فلا ضير في استعماله في التعريف قوله ما هو حاصل عندهم ليحصل غيرها اي من ذلك الحاصل
كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف يصدق على ملاحظة احدى مقدمتي الدليل فلا يتم
انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس ليحصل المط مقابل ليضم اليه الكبرى و
يحصل المط من المجموع وقد يناقش في التعريف المذكور بان الفعل مشترك وبانه يخص بالحركة
الاولى والفكر مجموع الحركتين وبان الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة ليحصل ما هو
منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وايضا خروج الحدس منه غير
ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلم ولو سلم فالقرينة معينة وعن الثاني منع
اختصاصها بها فان في الترتيب ملاحظة للمرتب على وجه مخصوص وعن الثالث ما
اشرنا اليه في توجيه قوله ليحصل غيره وعن الرابع وضوح القرينة على ان المراد ليحصل العلم
بطريق الاكتساب قوله ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل فيه بحث وهو ان تحقيقه
ههنا يدل على ان كل مط له وجهان فيثبت بلثة اشيا وقد بيناه في المقصد الرابع من
المرصد الثالث في اقسام العلم ويمكن ان يجاب بان منتهى الحركة الثانية بعض الوجه المجهول
الذي يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا تثليث
وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدا الحركة الاولى المطلوب المشعور به بوجه
ناقص ومنتهى الحركة الثانية المط المشعور به على الوجه الاكمل يؤيد ما يعلمه من شرح المقاصد
في اثناء تقرير وجه التاسع من متمسكي الامام في امتناع كسب التصور وقد عرفت ما فيه

فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب فتدبر قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية
قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في المعقولات وليست بكيفيات واما الكيفيات صورها
العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقلات المعقولات التي هي الصور الادراكية التي
هي من باب الكيف وقد يطلق اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل
تسمية المتبوع باسم التابع لاتحادهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير
لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا اذكره
ان شاء الله تعالى في مباحث الاين على راي الفلاسفة فليطلب هناك قوله لا ازم
للحركة الثانية اللزوم بحسب الوجود مسلم لكنه لازم غير محمول ممن عرف الفكر بقول
بانه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه قوله وتحديق العقل نحو المعقولات فيه تامل
مراد الشارح بالمعقولات هو المبادي واما مراد المص بها هو المطالب لان الكلام
هناك مسوق على ابتغاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا فالمتوجه اليه
والمحدق نحوه متغاير ان فما ذكره الشارح ههنا بخلاف ما نقله عن الابهري
وقد يقال كان الادراك فانه يدل على ان التحديق انما هو المط لان العرق بين
التوجه الى المط وتحديق العقل نحو ما عنى لا يخلو عن خفاء اللهم الا ان يحمل احدهما
على التوجه في الجملة والاخر على التوجه التام بهذا وكان الامر بالتامل اشارة الى ان
عليه كلام المص من ان التعبير بالتحديق عن التعقلات ليس لا يرى النظر اكتساب المجهول
من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز ان يكون تعريفا باللازم لكن الكلام في تحقق هذه
اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين قوله صحيح يؤدي
المط اي يؤدي بنوعه فلا يرد على تعريفي الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا
زيد حمار وكل حمار جسم ونحوه حمل الاداء على الاستلزام الكلي لا ينفع لتحققه في خصوص
المذكور ونظائره كما لا يخفى ثم المط هو الاعم المطابق علما او ظنا قوله ولما كان
المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو انه يرتب الاشرف العلوم عبارة المتن هكذا
ولما كان المختار انه ترتيب العلوم مراد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع ما

من ظاهر عبارته من ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح
المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو ان ليس مراده حمل الانقسام المذكور مبنيا على
تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير اخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند
المتأخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى
النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود
لا يبالي بما في العبارة من ادنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة
المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على جهة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى
التصديق دليلا وتلك العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المخصوصة
صورة له وقد يضافان الى النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المص ان لكل ترتيب مادة
وصورة والا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا ولهذا الظهر وجه ما قال
ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة
له واما ما ذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشية الصوفي توجيها لذلك القول ان الفكر
عرض لا مادة له ولا صورة ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول
عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتي ان شاء الله تعالى
قوله وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما اي صادقة في نفس الامر اما حال كونه مقطوعة
او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم يستقم الصحيح ويدل
عليه قوله ايضا فيما سبق والا وجب بعد الظن بالمطابقة فتأمل قوله ولا جامع لا بان
يجتمعا في شيء ولا بان يتصف النظر بالشأن كما صرح به في انكار الا نكار قوله بخلاف الاختلاف
بحسب الصورة ان قلت يجري فيه اختلاف بحسبها ايضا بان يقدم الاخص او يؤخر قلت تأخير الاخص
وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على عدمه قطعا فلا اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة
فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة مثل ... اشتهر اطلاق
النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقها عليها حقيقة وانت خبير بان ذلك الاطلاق
مجازي عند الجمهور والكلام في اتصاف النظر الصحيح بها حقيقة وقد يقال المراد بجلاء النظر

منه مولانا [illegible]

وخفائه كونه مؤديا اداء واضحا سريعا او اداء خفيا بطيئا وان كانا مستفادين من
مادة البيان وصورته فيقال ايضا المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون
المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام في الخفاء والنقل الصحيح من ارباب هذه الصناعة
بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلي وذاك خفي شائع والاصل في الكلام
حمل مرادهم على هذا او الحق ان الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة للشيء باعتبار
ذاته وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به
ويمكن ان يحمل وجه تقييد الشارح على هذا ايضا فتأمل قوله المشتمل على شرائطه اذ كأنه شأن
الا انه ليس المراد بالصحيح ههنا ما مر وهو الذي يؤدي الى المطلوب لان القول بان النظر المؤدي
الى المطلوب يؤدي اليه لغو ولا يتطرق اليه نزاع الاستاذ بل لكن يمكن ان يحمل عليه ايضا
بناء على ان المطلوب الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع
فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا يستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد
عرفت لكن الاولى هي المراد في التعريف فلا لغو اصلا قوله قد يفيد العلم القول باحتمال
هذه العبارة للايجاب الكلي بالعناية بان يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات
وغيرها فما يكون منه صحيحا في القطعيات يفيد وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض
من مطلقه ليس بشيء لان اقصى ما يثبت بالبيان المذكور ان لا يكون هذا الكلام من
الامام منافيا لادعائه الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حمله على الايجاب الكلي
ولا احتمال في هذه العبارة لذلك اصلا قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود فان قلت اذا
ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس لخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه
صحيح مقرون بشرائطه مفيد ايتيسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين
لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا
ان التمثيل ح يرجع الى القياس كما ستذكره في اول بحث القياس فيكون المدعى المثبت ح
ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المثبت جزئيا ... كما دل عليه عبارته قوله
في القطعيات اراد بالقطعي معنى اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعم المتناول للتقليد

قائله قاضي زاده الرومي

المطابق والالم يصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه
بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يتأد به
المط وفيه بحث اذ لان النظر في الظنيات الصادقة ليحصل الظن نظر صحيح ولا يقصد العلم ما لم يتأد
الى القيد المذكور ثابت البتة قوله لا يعقبه ضد العلم قيل هذا القيد انما يحتاج اليه في
تعريف النظر اذا خص بما سوى التجدد التامة واما فيها فلا لعدم تعاقب احتمال تعاقب الاضداد
عقيب التمام مثل حصول المط فيها فتامل قوله اي ما ينافيه فلا يرد ان الموت عدمي فكيف يكون ضدا
للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبني على مذهب من يقول ان الموت
وجودي لا يقال الموت ليس ضدا للعلم لان اشتراط اجتماعهما ليست لذاتهما بل لفوات شرط
العلم وهو الحيوة بالموت لانا نقول يصح هذا المنع الصحيح مطلقا اذ ما من شيء يعد
تضادا الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتهما بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف
الاجماع قوله في نهاية العقول اه فنسك فائدة نقل هذا الكلام تقوية ايراد المذكور بيان
ان الامام ايضا صرح بالايراد الضد بعده والتنبيه على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا
ان مراده بالضرورة بقوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا نحو القطع واليقين
بقرينة قوله لو لا شك ان كل عاقل يعلم بداهة العقل اه واشتراطه بالخص بصور الموضوع
اي النظر على ما هو مناط الحكم قرينة على ذلك ايضا قوله فانا نعني بالنظر اي بمعرفة مع النظر
قوله ثم قال المنكرون اه قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها
يمكن ان يقال انهم يدعون الظن في انه مفيد الظن كما يشير اليه الشارح في ثاني الشبهة
على انه لا خلاف في افادة الظن بين العقلاء فتامل قوله للنظر بالنظر اي لافادة النظر بالنظر
النظر قوله فلنا المدعي عندنا اه لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان
سياق الكلام في انكار الافكار بل ههنا ايضا حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون
لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبهة للمنكرين تفيد الامام ده فالاولى ان يقال المقصود
من الادلة التي بعد نفي المعارضة هو انه لو افاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الظن
بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم واسعاء الدلائل يدل على انتفاء الملزوم قوله منهم

الامام الرازي انه ضروري اه قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري
في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اجتماعا ان ضروري مطلقا على ما ذهب
اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين واجيب بان الكلام
فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات
قوله وللحصة اليه من حيث هو مط احد الحيثيتين المذكورتين للتعليل لا للتقييد بلا
بيان ان الشاخص قوله ويقول النتيجة في كل نظري قياس اه فان قلت معنى قولنا
النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم
لزوم النتيجة قلت المنكر هو الاستلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات
للنتيجة والفرق ظ وباطله لا عنوان العلمية بلا حظ ههنا في اللازم ولا عنوان النظرية
فقط في جانب الملزوم فلا اشكال فتامل قوله وباطلة ههنا قضيتان يدعيهان قيل
دعوى بداهتهما يتأتى التعليل في الصغرى والكبرى اللهم الا ان يقال ما ذكر تنبيه بان
قلت قوله في التحرير الاول واما الكبرى فبديهة لا شبهة فيه يدل على نظرية الصغرى قلت
بل اراده ان الكبرى بديهية لا يحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيه ويمكن ان
يقال ايضا البديهي قد يكون نظريا بالنظر الى التنبيه كما صرح به في شرح المقاصد قوله ثم ان
حكمنا اه قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في اصل المط فان المقدمتين لما حصلتا في الذهن
مرتبتين حصل المط وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حال الافادة
غاية المقدمتين لذلك المط ما ذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم للمعترض ان
يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر
البديهيات فيضطر الى جواب الامام ولو امكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المشخص لم يمكن
منع التفاوت وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لنقض الاعتراض
على افادة تينك المقدمتين المط قوله ملازمة الظ هو التنبيه لا اثبات الشيء بنفسه لتعدد
النظرين في الجملة والشخصية جميعه ويتبادر الذهن الى ذلك التعدد والتغاير وان صدق ان
اثبات افادة النظر في الجملة واما في اثبات الكلية بالشخصية فيتبادر الذهن الى لزوم اثبات

الشيء بعينه وان كان باعتبار اثبات افادة النظر بافادة النظر فهو ايضا مندفع بما يقال ان كان
لزوم اثبات الشيء بنفسه في الكلية باعتبار افادة النظر بالنظر فلا يتوجه ظاهر اساس الكلام
وان كان باعتبار اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر فلا وجه للسؤال بقوله فان قلت
لانه ح على الشبهة التي اوردت اولا فلا سائل ان يقال لافادة النظر لاحتمال الغير وان يكون
النظر واحلاف المعلة وان يكون عينها ولا شيء في شيء من الصور قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء
الاظهر في العبارة ان يقول لم يخالف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكار اكثر العقلاء كما يدل
عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المص ان بعضا من ذلك الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض
الاخر قائلون بالايجاب كما يدل عليه التامل في قولهم اختلف الائمة في كذا وليس المراد ذلك قطعا
ويصحح كلام المص الى الحذف اي لم يختلف فيه معا اكثر العقلاء قوله يفيد الظن لعدم الافادة
قيل له ان يختار ايضا انه يفيد عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن
ولا يخفى بعد هذا بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى نعم له ان يختار ان السالبة الكلية مظنونة
ضرورة ويجوز التفاوت والاختلاف في حملها كما سيشير اليه الشارح قوله المنسوبة الى سومنات
هي اسم صنم كان في بلاد الهند وكان الجهال يفتنوا به وكانوا ياتونه من كل فج عميق حتى ذكر
الجزري في تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه وثلثمائة يحلقون حجاجه وثلثمائة يغنون عنده
وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشرة واربع مائة في
ثلثين الف فارس سوى المطوعة ووصل الى بلد الصنم فملكه واوقد النار على الصنم حتى تقطع
قوله قائلون بالتناسخ الظاهر انهم قائلون بذلك لا جازمون به اذ لا طريق الى العلم
عندهم سوى الحس ومن البين انها ليست من المحسوسات قوله وان كان صرفوا بالم يظهر خطاؤه
فيه بحث لان المعتقد اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط
فيه والجواب بعد تسليم ضروريته في الجملة حمل الضرورة ههنا على الضرورة العامة قوله
وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس لصحة بان كون احكام الحس عندهم ضرورية
ليس مطلقا بل فيما جزم به الحس بالبداهة وبرئ عن مظان الغلط فلا نقض وانت
تعلم ان مثل هذا التقييد المذكور في العقليات ايضا فتامل قوله ويشير اليه سياق الكلام

يمكن ان يقال معلوم منه علمه الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحده بمعنى انا لو توجهنا اليها
لحصل العلم بها كما اشار الشارح الى مثله في معلوم منه عدم المعارض فح يمكن الجواب بانه ينقطع
النفس بانقطاع التوجه للتحصيل قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه اما ايتم التقريب
بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا القول اعني كل نظر صحيح يفيد الظن واما اذا كان
المدعى قطعية فلا تقريب له وهو ظ قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه على ان الاحكام
ههنا ثم قوله قلنا لا نم انه لا يجتمع اه هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على
خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه اه اشارة الى نقض مقدمة الدليل للخصم وهي قوله
لانا متى توجهنا اه قوله ومنهم من فرق اه رد عليه بان من نظر في الشرطية فرض
فرض الكاذب والصدق بعد ان وهو مستلزم لملاحظة الكاذب فهما يجتمعان في العلم وان
لم يجتمعا في التوجه لان انشاء الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني قوله
وعلى هذا يكون قوله والتوجه اه من تتمة الجواب الاول ولا يكون جوابا ثانيا كما لا يخفى
قوله ثم اجاب عن الشبهة عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق
المذكور وليس هذا شروعا في شرح قول المص والتوجه غير العلم اه حتى يرد ان فيه
تهافتا وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح ان ما لا بد منه اجتماع
العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين قوله
وملاحظتهما قصدا اشار به الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوي فيندفع اعتراض
الابهري بان قوله والتوجه هو النظر خلاف ما اصطلح في تعريف النظر قوله
وعلم ان ذلك المنافي علم قبل اشارة الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس
الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في
نفس الافادة والى ما اشار قول المص في الجواب كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة وقد نبه الشارح
فيما سبق على ان المدعى عند ما حققه الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلوم منه حقيتها
فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني بهذا وانت خبير بان عبارة المص
وان امكن تطبيقه على هذا التقرير بان يريد بقوله الثالثة النظر لو افاد العلم اذ لو

افاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثية تشير الى العلم بعلمية المقدمات لكن قول الشارح فى
تقرير الشبهة اى مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض مع جواز
وجوده يدل على جواز اجراء الشبهة بالنظر الى نفس الافادة ايضا لان تجويز الناظر وجود
المعارض وظهوره له كما ينفى العلم بعلمية المقدمات ينفى افادة العلم ايضا لان الناظر اذا جوز وجود
المعارض لبطن لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعا فالظاهر ان اجراء الشبهة بالنظر الى علمية المقدمات بناء
على ظهور الجريان بالنظر اليها وملائمته هذا الجواب كما اشرنا اليه قوله ويلتبس ما يتوقف حصول
العلم من النظر اه المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا
يمكن سياق كلامه يقتضى ان يقول ما يتوقف العلم بعلمية المقدمات ولو قال بعد النظر لكان
الظهور فى حمل العلم على العلم بان المقدمات علم هذا ثم انه يمكن ان يجاب عن هذا الشق بما اجاب
الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتامل
قوله بعد العلم بعدم المعارض ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض
ان يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم
ظهور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما يشير اليه الشارح ويعلق
اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض فى قضايا العقل هذا والاظهر فى الجواب منع ان افاد
مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه
ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يتحقق انه ضرورى او نظرى فتامل
قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه فيه مناقشة وهى
ان التصديق الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى
بان لنا لذة من التصديق النظرى فما معنى قوله بل هذا اولى قوله الا يرى الى قوله فعلم
المعارض فى نفس الامر ضرورى اذ المتبادر منه معنى البديهى لا القطعى فيشكل عليه هذا ضرورى
عدم المعارض فى نفس الامر لا ضرورية العلم به كيف والعلم به مستفاد مما اسلفه من المقدمات
القائلة بانه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاهما اه والعلم الموقوف على هذه المقدمات
ليس بديهى وانت خبير بان ضرورية المعلوم ليس الا باعتبار علمه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض

مستفادا من المقدمات المذكورة فانما يلزم نظريته لو كان الاستفادة بطريق الاكتساب
والا لكان نظرى القياس فلا يقدح فى ضروريته كما اشار الشارح الى مثله فى اوائل كتب الصحيح
فى البديهيات قوله الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم اه فيه بحث اما اولا فلان المستلزم
هو تمام النظر وعدم العلم بالمطلوب فيه شرط فى اثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواضح
انه بعد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه انضمامه بل بعده لكن لا لانه شرط عدمه عند تمامه واما
ثانيا فلظهور انه فى الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب
وليس حاصلا لا يطلب ولا يتوجه اليه على ما سبق فى التصور قوله فلنا معلوم تصوره اذ
يقول معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا ينتقض بافادة الظن قوله لان المنازع فيه
اولا ان الجواب عن التصورات قد سبق فى دفع شبهة الامام على جريان الاكتساب فيها
قوله يلزم الدور قيل هذا الوجه ايضا منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر
ان معنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع الشئ يتطلب وقوعه فى
نفسه على ما صرح به من قبل فى دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقاده لازم للمكلف
يتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور واما ما ذكره الشارح ففيه بحث لان
التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهى تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف
على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما
فلا دور وقد يجاب بان التصديق بالدلالة موقوف على التصديق بالمدلول ايضا لان
الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه
ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد
العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر قوله بعد النظر فيه وافادته فان قلت كونه دالا
هو عين افادته كما يشعر به تقرير الشارح فى مفتتح الشبهة فكيف يتاخر عنها قلت هو
مثل قولهم كون زيد عالما يتوقف على علمه فليتدبر قوله فلا يكون افادته تحروما
وهو المطلوب فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان ارباب هذه الشبهة قائلون بتحقق
بالمعارف وعدم قبحه فقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يكون افادته

فطورة

الثالث ليس بمعوض بحالة اصلا لانهم انما يدعون الظن
بافادة الظن كما عرفت فيما سبق ويكفى فيه الظن
بعدم المعارض وظهور المعارض لا يقدح فى ضروريته النقص
وهو ظ واما الوجه الرابع فما تمام تقريره من
عليه كما لخفاه او ردوده لما سيذكر فى المقصد اى من
ان عدم الظن بالمطلوب فيه ليس بشرط للنظر
سواء كان المطلوب العلم او الظن وان اشترط ابتداءه
عليه لما سبقه من ان الشرط فى طلب الظن
ان لا يكون ما فى درجة المط اذا حصل منه
حاصلا ولانه اشار اليه فى الشبهة
العاشرة فليتامل

النظر اما ظاهر وما بها اما ضروري عندكم او نظري لازم للحصول من النظر او علم لازم للحصول منه ذ
على كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكروه في ذلك الكلام مع ان التقدير
الثاني مناف للغرض واما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل ح طرا التخلف عن النظر
فان قالوا الا يخلف عادة و ذا يكفي للمقدورية قلنا هو على مذهبنا لو لا انه على لزوم الحصول
بمعنى الايجاب العقلي بل العادي اللهم الا ان يقال هم لا يقولون بالتكليف والمراد من الاجماع
هو اجماع الخصوم والشبهة الرابعة قوله لا بالعلم النظري لان التكليف اما هو بالافعال دون
الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من احدى الثلثة الاخاص العام قوله
عدول عن الظاهر حمل البا في بالنظر لست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم
وان كان واجبا بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولا نم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله
مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته في نفسه ومقدورية طريق تحصيله
فالحاصل التكليف بالعلم قبل النظر والعلم ح مقدور بلا ريبة ووجوبه بعد النظر لا ينافي ذلك
المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا م العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية في المكلف به بعضه
والعدول عن الظ للتوضيح بان القواعد ليس اول قارورة كسرت في الاسلام وجواب الاخر
ظاهر فان مبنى الرد انه لا ضرورة الى ذلك العدول لتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما
سيذكر في الجواب الاول نعم لو ثبت تصريحهم بان التكليف اما هو بالافعال لكان لذلك العدول
وجه والحق على ما قيل ان الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ايضا كما سيظهر من جعله عن
قريب قوله فالاولى في الجواب اه فيه بحث اما اولا فلانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه
لا تكليف في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم
في الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورها على
ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضروري
موجب ممتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقا واما ثالثا فلان
البا في قول المص بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المص الى هذا
فلا تأمل قوله اما يلزم المعرفة اه لا يذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا

عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف
بالنظري وح يندفع هذا الوجه من الجواب لكن اما اورده نظرا الى النقوض السابق
وقد يقال يجوز التكليف عليه ثم ايضا اما المجوز هو المعنيات من الثلثة على ما يحصل في
كالهيئات وغيرها قوله الثامنة لو افادت اه معوض بافادة الظن المتفق عليها
قوله التاسعة لو افادت اه يمكن ان يقال فيه ايضا لو صح ذلك لما افاد النظر الظن
مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر قوله وقيل للمعرفة ان يتخلصوا اه ويمكن
ايضا ان يقولوا الجزم هناك ثابت الا انه علم لا يحصل بواسطة مقدمات فان هذا
حاصل عن ظني يقيني وما هو كذلك فعلم اما بالنظر او بالحدس ولا اثر في النظر
عند انقطاع الالتفات كما مر قوله السادسة المهندسون قيل فالخلاف بيننا وبينهم
الى وجه النظر في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الا
بوجوده في الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا قوله لا يتصور لا
بالضرورة اه هذا اما الرأي او حكم ظني عندهم والا فعدم افادة النظر العام في الالهيات
بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها
الا ان يدعى كفاية التصور بالوجه في الظن دون اليقين كما يجي وايضا قوله اما لانه
لا شيء من التصورات بنظري لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما
في البسائط مع انهم قائلون بافادته في غير ما ذكر اللهم الا ان يقال انهم قائلون بافادته
في غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد وهو ما يكون تصور
الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها مع السلب الكلي قوله ولا تركيب في الحقائق
الالهية بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل عليه او لا قوله لكنه حقيقة وحقائق صفاته
اه فلا يلزم ح عدم جريان النظر في التصورات الالهية لا في التصديقات الالهية التي هي المقصد
الاقصى قوله ثم هذا يلزمكم في الظن لهم ان يقولوا التصور بالوجه يكفي في الظن دون
الجزم واليقين والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح ان يكون مبناه التصور بوجه بخلاف
نعم لا يلزم في الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب الشايع المذكور اولا قوله

الثاني اقرب للاشياء اه ينبغي ان يقيدوا الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتيان
والقرب من الاوهام كيلا ينتقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات ثم انه انما تم على تقدير
تسليم عدم معلومية النفس ان لو كان اقربيتها في المدركية واذ لا يلزم من اقربيتها ايضا الا
اقربيتها ادراكا الا ترى ان قوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم قوله لا من حيث التصديق
بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه
فالكلام كما سبق من دليلهم الاول ولو لم تكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون
هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحمل على بداهة التصديق الظني بوجودها
بعيد اللهم الا ان يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندكم فلزمكم الا
ما ذكرنا فمرادهم بانه بديهي لا خلاف فيه انه بديهي عندكم لا خلاف فيه بينكم قوله قالوا النظر
لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم الظاهر ان لفظ العلم مقحم والحق في العبارة ان يقال
لا يفيد معرفة الله تعالى بان يكون مثل ما اي ايضا تامل قوله لزم الدور ان قلت يجوز ان يعلم
صدقه بقوله المخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم
بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة في يده والا يجوز الكذب
من السحرة واصحاب الاستدراج فيلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد معرفة الله تعالى الا
بعد العلم بمعرفته تعالى فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حمل الابهري
في شرحه قول المص لزم الدور وكان الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الا لا
العقلي لا بقوله الا ان يدعى بداهة علم صدق قوله المخصوص وان ما ذكرنا بيان لمنبه واما ان
فالدور لازم قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل فقد كفاية فيه بحث لجواز
ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس صدق المعلم من المعارف
الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه
مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال قوله حتى يقولوا لا اله الا الله قيل معناه حتى يقولوا
لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه
ويمكن ان يكون ذلك لعدم رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور فيه لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم

اخذهم التوحيد منه وقبل الجزية والقول به من حيث انه متلقى منه عم يدل على تصديقه في
جميع ما امر به فلهذا انتهى المقاتلة به قوله وطريق الرد عليه اه وقد بين ايضا ان ذلك المعلم
هو النبي عم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يجدد
طريق الارشاد والتعليم وهو يتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته قوله بالعادة
قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر باجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب
النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة و
الجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه
كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة كما
لا يوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور قوله وعلى انه تعالى قادر مختار
اراد بالاختيار هنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موصوفه شائبة وجوب لا عنه
ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه ايضا واراد به في اخر المقصد ما لا وجوب عنه
فقط كما هو المتبادر والشائع والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه على قاعدة التحسين والتقبيح
قوله وهو دائمي او اكثري اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة او النوم او
الغفلة الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعيناه في افادة النظر الصحيح كالظن واما اعتبار
الدوام فبالنظر الى ان يتم العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم وقيل قوله
او اكثري تنزلي اي فلا اقل منه او بالنسبة الى التقليد المنافي كما اشار اليه في شرح المطالع
قوله فعل لفاعله فعلا اختياريا بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون
بواسطة او لا بها لا نفس التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة
قوله قياس لا صحيح اه اعترض عليه بان هذا لا يفيد القياس لكونه عائدا الى القياس
الشرعي ويستشير اليه الشارح قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اي ان التي
واجبه بمعنى ان لا يكون مامورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد
بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان
العارف لا يكلف انه لا يتجدد له الامر والايجاب لان معلومه يخرج عن كونه مامورا به وعلى

مطلب القياس المركب

بهذا اندفع ايضا ما يقال من ان الارتفاع انما يلزم لو كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر مع بطلان
اللازم فتامل قوله قياس مركب القياس المركب قياس سمى القياس فيه عن اثبات حكم الاصل
لموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما منع علته او منع
وجودها فيه والاول مركب الاصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الاصول قوله
لئلا يلزم تحصيل الحاصل قيل هذا انما يظهر فيما لو اغفل عن النظر دون العلم بالمطلوب فيه
والظ ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح في الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر
والعلم بالمطلوب فيه ايضا والحق ان المطلوب فيه ان كان معلوما مشهودا مشاهدا للنفس
فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكر للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد
لها فهو يفيد بذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به فتامل قوله اذا اعتبرت
ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيانا تها فيه انما . الى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بما
يلزم من العلم به العلم بشئ آخر بما عدا الشكل الاول من الاشكال فتامل قوله فيكون العلم عقيب النظر
واقعا بقدرته لا بقدرة العبد اه هذا يدل على ان مراد الامام نفي التوليد من فعل العبد لا
نفي التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافي تولده من النظر
الذي هو فعل الله تعالى عنده ايضا فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من فعل العبد
وقال هنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد لكان اظهر قوله
فلا وجوب عن الله تعالى ولا عليه ليس تعليلا لكونه تعالى فاعلا مختارا وانه لا يجب عليه تعالى شئ
والا لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لان هذا المذهب لا يصح مع القول بانه تعالى فاعل مختار وانه
لا يجب عليه شئ والتقريب ظ فان هذا المذهب يستلزم القول بالوجوب فاما عنه واما عليه
قوله واما يصح لو احذف قيد الابتداء انما اختار تصحيح المذهب المذكور بحذف قيد الابتداء
بل حصر الصحة فيه ولم يذكر حذف احد القيدين الباقيين مع انه ذكر اولا انه لا يصح مع القول
بالامور الثلثة بناء على ان القول باسناد الجميع الى الله تعالى ابتداء بالمعنى المراد هنا يستلزم القول بانه
بانه فاعل مختار كما يشير اليه الشارح في بحث القدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان بعدا

48

يتفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تقتضي الى القول باسناد بعض الاشياء اليه
تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف
قيد الابتداء . واعلم انه ينبغي ان يعلم انه اراد ههنا بالاسناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه ان لا
يكون لبعض الاشياء مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ دون غيره من اهل
لا ان يكون تعالى هو الموجد ابتداء اي من غير واسطة ايجاد شئ آخر بان يكون الله تعالى موجدا
لشئ وذلك الشئ موجدا الآخر فيكون الله تعالى موجدا لذلك الآخر بتوسط الشئ الاول كما ذهب
اليه الفلاسفة فعلى هذا اندفع ايضا اعتراض بعض الافاضل بان ما ذكر من المذهب يصح
وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان معنى الاسناد ابتداء هو المعنى الآخر فلا ينافي القول
بالتوليد قوله شرط النظر اما مطلقا فبعد الحياة امر ان اراد شرط النظر من حيث انه
نظر لا من حيث انه حركة في الكيف فانه يحتاج من الحيثية الاخيرة الى المتحرك وما فيه الحركة
ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو
مط قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده
ليحصل مط ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والجواب ان مطلوبا معينا
اذا كان حاصلا لم يكن النظر ليحصله والتحصيل مطلق موجود في ضمنه فان كلا منهما يحصل
الحاصل بل المط اخر فالمط من حيث هو مط غير معلوم وهو المط وبالجملة الكلام في النظر المتعارف
المشتمل على حركتين ولا ينافي فيه ما ذكر قوله واما العلم به بوجه اخر فقبل يرد عليه
ان الغافل عن المط ربما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ويترتبها وينتقل بها
الى المط وانت خبير بان هذا لا ينافي على راي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدة
فان النظر فعل اختياري لا بد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المط بوجه ما
~~قلت الفائدة لا تتعين ان تكون ولكن قلت الكلام في النظر المتعارف~~ قوله والجهل المركب
به اه فان قلت لو جاز النظر في الدليل الثاني لمعرفة وجه دلالته جاز ان يطلب الجاهل
جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات بعينه بحيث تحزونه عنه فيحصل السعادة فما معنى اشتراط
عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا

النظر بالذات ولا جهل مركبا فيه ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور وقيل وبرد عليه
ان الجاهل ربما يعرف مقدمة ما حاصلة عنده او ملقاة اليه ويتبعها غافلا عن خصوصيه ما
يؤدى اليه مادته الى البرهان بخلاف اعتقاده ما يرد عليه جهله المركب وقد تحققت انه فما تحن
مسائل قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل ولا بد ان النتيجة ليست كذلك لان المطلوب لحقيقة المجردها
بل اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون مقصودا اكتفى فيها كما تعلم لجواز معاد قد تعلق الطلب على
بعد عدم حصول المطلوب بالاول بان تعرض فيه شبهة فيه قوله فليس شرطا له بهذا اذا
كان المطلوب العلم واما لو كان المطلوب الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوته
والشرط ان لا يكون ملغى درجة المطلوب او اقوى منه حاصلا قوله الثاني ان يكون النظر
في الدليل قبل اشتراط هذا الامر يغني عن اشتراط الاول لا لاستلزامه اياه واحدة
قوله اما اصحابنا فلهم مسلكان اه فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع
منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا في اثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه
المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق
علماء عصر على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه فلت يكفي الاجماع المذكور
بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز ان يتمسكوا الى ذلك القول بالاجماع والا لدار
قوله واجب اجماعا منا ومن المعتزلة فان قلت الثمامية من المعتزلة قالوا المعرفة
المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع منهم في وجوب النظر لمعرفة الله تعالى قلت مرادهم
بالضرورة معنى الاضطرارية يعني ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعباد ولهذا
قالوا المعرفة متولدة من النظر كما يجي في خاتمة الكتاب قوله نحو قوله تعالى قل انظروا الآية
فان قلت المفهوم منه وجوب النظر في مصنوعاته تعالى والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى
على ما هو المدعى قلت المراد من الآية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة
صانعها كما صرح به قوله غير قطعي الدلالة لوضع اليه قوله او المدلول لكان الظهر او كون
خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقا اما انه لو كانت الظنية في المتن مسارعا للظنية
في نفس الدلالة وذا غير ظ قوله ولان العلم اه وايضا الخطاب بنص الرسول عم ظاهرا

واعلم ان الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر فدرايته معوله وذلك قد حصل اه
ظ وان لم يكن الحاصل الا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم بالثابت لا
الجازم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوي واما حمل الظن على ما يقابل البرهان ملحوظ
الغالب بائه عنه كما هو الظ قوله وليس انها كما باعتبار كونها ضرورية والا لما صح قوله
وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وعدم المقدور لا يكلف
بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف به العباد واما ما ذكره الشارح
من قوله لان الانسان لو خلى اه فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست بديهية ولا برهن
عليها فيرد عليها المنع بانا لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد بعض من
الاشخاص بحده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن ايضا قلت الضروري قد
يتوقف على شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصوله قوله ومنها بلا معلم فيه تامل
لجواز المعرفة بافادة النظر المجامع للتعليم بمعنى امكانها على افادة النظر العلم في
الالهيات بلا معلم ثم لا يقال المدعى ان المعرفة بلا معلم واجب فيظهر التوقف لانا نقول
سياق الكلام يأباه اما اولا فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد
لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجابا للعدم واما ثانيا
فلان قوله في جواب الاشكال السابع فلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر يدل على ان
المدعى وجوب المعرفة بالتعليم او بدونه قوله وجواز كذبه جواز الكذب وكذا جواز
الرجوع اه معتبر بالنسبة الى الناقل اي معتبر ثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير الرجوع
بالفعل فلا ينافي المفروض اعني ثبوت الاجماع في نفسه كما ظن قوله منقوض بما علم
هذا جواب عن رد الامكان انضمام انه جواب نقضي لا الزامي فلا يرد ان نقل صورة
النقض غير مسلم عند المانع كما ظن قوله ولان انضمام الخطأ الى الكثير السيء بالواو والعوق
بينه وبين التعليل الاول اعني قوله لجواز اه ان الاول مبني على عدم اصالة حكم الكل
المجموعي وكل واحد مطلقا والثاني على عدمه في هذه المادة المخصوصة وان وجد في مثل كل
انسان يسعه هذا الدار وهذا الظهر وجه ضم الشارح قوله واما احتمال انضمام الخطأ

ساقط قوله يعلمون الادلة اجمالا و المعرفة الاجمالية للدلائل في حكم النظر فيصح وجوب النظر

قوله كما قال الاعرابي او يقول الاعرابي امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا لا دليل يوجب

الجزم به ممنع المكابر بان يعد لهم قوله في السؤال بل مع العلم بانهم لا يعلمون مطابقة

محل المنع ايضا فتامل قوله او التصفية اه سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو

التصفية المصطلح عليها وهي التي يكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة

وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي ينسب الى حكماء الهند على ان توهم

نحو مطلوبهم كتوجه ارباب التصفية الى جناب ذي الجلال كما دل عليه تقريره واعلم

انهم يجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طمانينة النفس في المعرفة سواء حصلت من

او تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول الا بعد احكام الظاهر على هذا الظاهر

نحو من حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس

النفس لجواز التقليد عند البعض فتدبر قوله الى معونة النظر فان القائل بالتعليم

اشرنا في الاشكال الاول الى ما يشير هذا الجواب وما ذكر هناك من التدافع قوله والعلم

والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه اه فيشكل عليه قد سبق ان الفرق بين

والجهل قد يعلم بالبديهة فلم لا يجوز ان يعرف المتوجه بالبداهة بعد رعاية شرائط

التوجه ان الحاصل علم مافيض من الله تعالى لا جهل وهذا الاعتراض يرد على ان قول

ايضا فلا بد من الاستعانة بالنظر لو يجوز ان يعلم حقية الحاصل بالتصفية الموقوفة شرائط

كالبداهة او وجدانا فليتامل قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير فان قلت

حكماء الهند التوجه التام المعدود من امور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب

الجد الا ترى ان من طلب جد وجد من الطريقين والالهام والتعليم لزوم

كما هو مذهب الاشعري في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلنا اما التوجه

التام المستتبع للالهام فان لزم فرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكبيرة كالتصوف

في حكم ما لا يكون مقدورا كما صرح به وان لم يلزم حصول مرادهم بخاصة في نفوسهم

كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها واما التعليم فالقائلون به اعني الملاحدة يدعون

في جماعة بخصوصه فانه في غاية الاشكال قوله ولا وجوب الشك اتفاقا سيجيء ان

اباهاشم يقول بوجوب الشك ويلزم منه فيما ذكر مكلف يدعي الاتفاق اللهم الا ان يقال

بعد تسليم ان ليس المراد اتفاق غير ابي هاشم انما قال اتفاقا بناء على انه مفضي الى الخلاف

على ما سيجيء هناك قوله الاتفاق الضمني بحقق قوله فلنا المعرفة غير مقدورة اه قيل فيه

بحث لان الواجب المطلق ربما يكون في نفسه مقدورا اما التقسيم المفهوم مما ذكر المص

وهو ان لا يكون موقوفا على ايجاد سببه لكن يكون له مقدمة لا يتم الا بها كشرطه

فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح ان يقع كبرى في الاستدلال ويمكن ان

يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب

لا يتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فالنظر

واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على ان الذي ذكر على جواب سابح

شبه السمنية ليس بمرضي عنده قوله قلت بهذا بعينه جار فيما اذا لم تكن مع كونها

واجبة قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت في الايجاب بحيث يكون ايجاب

ايجابا لها ايضا كان معنى وجوبه وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلوة على المحدث

فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم يجب

المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر

بالامتحان قوله ولك ان تحمل عبارة الكتاب اه ~~قد يقال لا حاجة الى تقدير الوجود~~

في تصحيح عبارة الكتاب ~~بقوله فان تحصل مع عدم المقدمة~~ ظرفا لغوا متعلقا بيجب فيكون

المعنى اذ المحال ان يجب الشيء ويجب عدم المقدمة كما في قولك خرج زيد مع عمرو وانت

بان قوله لا مع عدم التكليف بها يدفع هذا الجواب التوجه اذ المتفرع ليس المحال ان يجب

الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا يقرب له ههنا قوله ولو قدم الاشكال الناسخ اه

فان قلت لان المساق على السؤال والتسليم مقتضاه ان يقول سلمنا ان المعرفة لا يتم الا بالنظر

لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقا ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التي

عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به

لتقل البناء فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المناظرة فلعل الصحابة
لصفاء قرائحهم اصاب كلهم في النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الآخر حتى ينقل البناء
لنا ليس هو المعارض اسناد النظر والمباحثة فيما بينهم حتى ينقل ما ذكر بل الاتفاق مع الخصوم
الذين هم اكثر عدداً من حصى البطحاء **قوله** لما ورد في الحديث وهو انه قال عم قبل هذا خبر احاد
لا يعارض ما ذكر من القطعي **قوله** لزمه ان يسلم اه لزوم التسليم لما ذكروا انما يظهر اذا اعترف
الخصم بالحدوث الزماني **قوله** قلنا ذلك النهي اه فيه بحث وهو لان هذا الجواب مشعر بان
نهي الرسول عم اصحابه عن المكالمة في القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم
الا ان يكون بينهم من نافق كابن ابي ونظرائه والاظهر ان يقال نهاهم عن ذلك لعدم
وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد **قوله** والنظر عن الجدال
لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى
ولا اشكال ان يتبين بطريق التقليد ثم بل لحسن الادلة لا بد لبعضه من دليل لو سلم فلا
منه وجوب النظر المعتقد لا طريق مجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق
الموصل للعاجز هو التقليد فلا استدلال فيه **قوله** ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع والمعقول
ان يدعوا ذلك ولو فرض انه متواتر بانه دليل نقلي قابل للتأويل فلا يعارض القواطع العقلية
قوله جوز ان يكون له صانع فيسل الله يحتمل ان يعتقد لاول ما سمعه من النفي تقليدا
او شبهة بان يسمع الشبهة ايضا ولو سلم فبعد ما جوز ونظر واخطأ فجزم بالنفي يلزم ان
يسقط الواجب لاندفاع خوفه **قوله** فلا تم الخ يدفعه فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر
لمعرفة الله تعالى ما اوجبها اجابة فاذا استلزم النظر الصحيح المعتقد وبالايمان فيندفع الخوف بالايمان
به واما من لم يات به فقد اخل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان
عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اصيب عنه بان
غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغوايات **قوله** مطلقا دنيويا كان او اخرويا
فيدفع الاطلاق جواز ان يكون المراد ما كان معدنا في الدنيا بقرينة ما بعد الآية اعني واذا
اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قيل التعذيب

قبل البعثة محال لان اول المرسلين آدم عم فلا يتأتى في بعثه واجيب بان قبل آدم قوما
يسمى الجان بن الجان وبان في صحة نفيه يكفي الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوم
بينهم **قوله** ومن لوازم الوجوب عندهم المقصود من المناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام
معهم عليهم واما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الالزام
عليهم اذ يقولوا لو يكون المنفي قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما التحقيق في
التعذيب **قوله** فثابت هذا ويمكن ان يقدر الدليل بوجه يكون تحقيقا لا الزاميا بان يقال
لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والتالي باطل لقوله وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن فتأمل **قوله** ولا شبهة في ان العقلاء اه هذه
المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب بنفسه بل بشرط ترك الواجب
فلعل من نفى التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا
قال الشارح وبحصوله اشار الى ما ذكر المص ليس بتام من غير عناية **قوله**
حتى يامن النبي عم بالنظر في معجزته فقيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على
النظر في المعجزة فان كثيرا من الصحابة كانوا الوازا والمعجزة آمنوا بالله تعالى
من غير ما حاجة الى نظر واجيب بان استفادة صدق الشارع من مشاهدة المعجزة
مبني على ما يترتب عند المشاهد من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون
بالتحدي امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خالق القوى والقدر
واظهاره ههنا بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غاية ان سرعة ترتب
الايمان على مشاهدة المعجزة لسرعة ترتب هذه المقدمات لدى المشاهد **قوله**
اي من القضايا التي قياساتها معها يعني القضايا يحتاج الى تصور الطرفين
على ما هو مناط الحكم الجزم بلا شبهة ليحصل قياسها معها فقبل التصور على ذلك
الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات يتنبه ذهن المكلف اليها ولذلك قال
فيضع النبي عم اه فلا يرد ان يجري التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فاي حاجة الى
وضع المقدمات بل المعلوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات انما تحتاج

الى التنبيه قوله او نظرا قريبا من الضرورى ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظ

يكون اشارة الى ان نظرى العكس كما هو الاوجه فالامر ظاهر قوله ولا ايمان يدركه

مدفوع مع ذلك بان ذلك فى وجوب النظر فى المعرفة من الواجب العقلى اصالة الخوف

قوله الوجه الثالث اه ولو فرض ان يقول المكلف لا انظر مالم اصدق بوجوب النظر

على ولا اصدق بوجوبه مالم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل

على الاخر لم يتجه هذا الحل بل الجواب ان قوله لا انظر مالم اصدق بط قوله لكنه لا يتوقف

الوجوب فى نفس الامر على العلم به لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف

الناس بما لا يعلمون لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه الجهل وانما

مدار الوجوب الامكان المترتب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم

الزام النظرية لانه يقول ح سلمنا ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا انى

لا انظر مالم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول

بان الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها

ثبت بعد قوله انما يتم فى السبب المستلزم والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوده

بهذا اندفع ايضا ما يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط

بالمطلوب حيث هو مط فينبغى ان يكون اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل

حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل

فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك

اكتساب حصول المعرفة لكنها ليست مقدمة فان حال القصد شرط للسبب المستلزم له

بالمشروط بدون التكليف بالشرط بمحال بلا التكليف بالمشروط مع

بعدم الشرط لا مع عدم التكليف بها لان التكليف يتعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان

يتعلق بشئ ولا يتعلق بشرطه وقد مر تحقيقه قوله لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة

التى هى مذاهب العلماء المعتبرين واما القول بان الواجب اول جزء من النظر

فلا يعتد به لانه لا يخفى ان الوجوب يتعلق بالكل هو القصدى الاصلى وبالجزء ضمنى

وان شئت ان تدرج هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا

فان لم نشترط كونه واجبا تاما واصليا قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر

قوله وان امكن توجيهه اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية لو لم يكن مقصودة

بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد اخر قوله قال الامام الرازى اه المقصود من ايراد

الامام الطبائع المخالفة بينه وبين كلام المص على كلا التسخين اذ كلام الامام صريح فى ان

لا اتفاق فى كون اول الواجبات المعرفة وان اريد به اول الواجبات المقصودة اولا

وبالذات بخلاف كلام المص قوله والنظر عند من لا يجعل اه اراد بالواجبات المقصودة

بالقصد الاول مالم يتوسل به الى واجب اخر بالذات فلهذا عد النظر منها مع كونه وسيلة

الى المعرفة قوله بل واجب الحصول فيه ان وجوب الحصول لا ينافى المقدورية ولو بواسطة

كما مر اللهم الا ان يراد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات قوله فهو القصد

سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور وعلى هذا التقدير مع وجوبه والتزم البس

كالظن لما اشار اليه الشارح بقوله وان امكن توجيهه وحد حققناه وبه اندفع الاعتراض

على قوله لكن كون الواجب غير مقدور ربط اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافيه

ما نقل عن الامام عقيبه قوله فان جزمت به كان حاصلا قبل التقليد غير

المعرفة فلعل الجازم مقلد فيطلب المعرفة على ابتغاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما

سبق قوله وان جزم بنقيضه كانت ما نعا فيقبل عليه النظر الاخر للتاييد والتقوية

واضح كثير كما سبق فلعل الجاهل قصد التاييد فنظر ما ضاء والحاصل ان مقدمة الوجوب

النظر المطلق لا يجب جملة يحصل المعرفة فلسائل قوله وانت تعلم ان ابتغاء الجزم اه قد

يدفع بان المراد بالشك هو التردد فى النسبة اما على الاستواء وهو الشك المحض

او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوى فى تفسير الشك قد يطلق

على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله تعالى لفى شك منه فى قوله تعالى وان الذين اختلفوا

فيه لفى شك منه بقوله ما لهم به من علم قوله فيكون الشك عنده ايضا مقدورا قبل الشك

من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الافعال الاختيارية فلا يكون شئ منهما مقدورا البتة

فكيف يقول ابو هاشم بها واجيب بان مقدوريه المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالظن
وملك النصاب لان تكون فعلا اختياريا والشك فيما يتمكن من تحصيله بان تحصل تصور
ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم بان
تاركه الذم وايضا انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب لتكون ايجاب النظر ايجابا له
بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى
الوجوب العقلي عندهم ان يحكم العقل بان تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد
ام لا على ما سيعلم **قوله** وانت خبير اعتراض ان كان قول الامدي والحق توجيها لقول
ابي هاشم وتحقيق ان كان قوله اعتراضا على ابي هاشم وقد يقال كون اول الشك مقدمة
غير لازم بل غير معقول اذ لا بد من مدة بعدا وله يقع فيها طلب المبادي وترتيبها في
تمام النظر **قوله** مقيد بالشك فيلزم ان لا تحب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد
المركب مع ظهور بطلانه لعدم بان مراده بالشك ما يساوي الاول لكن على ما اشرنا اليه و
الواحد في الاخارين هو النظر في الدليل ووجه دلالته وقد صرح البعض بها لشمول
الشك لها ايضا كما ينقل من البيضاوي لان النظر في المعرفة لعدم وصولها الى العلم لان النظر
في المعرفة مع الجزم باحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها على العاقل الجاهل
مع ظهور بطلانه **قوله** ظاهر البطلان ظهور بطلانه يتوقف على عدم كونه مختار الامام
على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اخذ جماعة انكار البديهيات باسرها مذهبا **قوله**
فان قلت لو لم يعتقدها اه فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقيقة المقدمات عدم العلم
بالمقدمات انفسها فقوله ولا تصديق علميا لا يصح قلت عدم اللزوم مم فان الجازم جازم
بحقيقة النسبة **قوله** وثالثها ان الفكر ان كان من المادة فقط اه لا يستلزم الظاهر ان المراد
هو الاستلزام الكلي وعليه مدار البحث وانت خبير بان الفكر قد يكون بالكذب وقد يكون
بعدم المناسبة على ما يعرف في الميزان والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم
وهو ظاهر فكانه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط **قوله** وفيه بحث وهو قولنا قد يجاب عن
البحث بان النتيجة هي ان زيدا حادث وهو كاذب قطعا كذا في حاشية التجريد واعترض عليه بان

ثبوت الجسم الحادث يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة ولكن لا شيء فان الصدق في
الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزام الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع النقض وليس
مقصود المجيب الا ذلك **قوله** المقصد التاسع مما اختلف في كونه شرطا للنظر لا يخفى ان حق هذا
المقصد ان يلي مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة فالتحليل بينه وبين تلك المباحث
بمباحث اخرى لا يخلو عن خفاء **قوله** وهي من قبيل التصور دون التصديق اورد عليه
ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم بها حكم
جازم نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين اعني صورة القياس ولا يلزم
من كون الجزم بها تصديقا اخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع
لمطلوب اخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمتين لا لاجل ان ذكر
مقدمة اخرى **قوله** فاذا فرض اه كقولنا كل آ ب وكل ب ج ينتج من الاول كل آ ج
واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج آ ثم لا يخفى ان للترتيب دخلا في الاستلزام
فاختلاف الملزوم لازم البتة **قوله** اذ لا حاجة بنا اه فان قلت المناهج في البلاد
ربما رتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها
بسبب غفلته عن ان الاصغر مندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان العقل يسبب عدم
ندرته على جمع المقدمتين **قوله** وقال اخرون لا يجب ذلك بل قد يدل اه فان قلت
ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز التعاكس في بعض الصور واخر الكلام من كونه
مبنيا على ما قاله المشايخ رحمهم الله يدل على عدم الجواز قلت لو سلم ادعاء البناء
الخفي فلا نم دلالته على عدم جواز المغايرة اصلا اذ المشايخ رحمهم الله لا يدعون ان
كل صفة للشيء اما لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف اذا كانت منفكة
عن موصوفها وجدا لا تغاير بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الامدي
في المقصد السادس من المرصد الرابع في الوجوب والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء
لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فيصح البناء على ما ذكره المشايخ و
بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزم عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل

لا يلزم عدم المغايرة لانه قد يكون وجه الدلالة منفكا عنه كالحدوث بمعنى الخروج من العدم
الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابقة
ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث مثلا عين الدليل وهو العالم الخ فقول الفرقة الثانية
القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل الشيء اشارة الى استدلال سلمي على نفي الوجوب اي كون
ان الحدوث عين العالم فالاستدلال قد يكون ببعض الحدوث فح لا مغايرة بين وجه (الدلالة)
والدليل فلا وجوب فقولهم الحدوث ليس غير العالم الى استدلال سعي من وجه نعم لو قدم
هذا لكان انسب فعلى هذا التوجيه يرتبط سوابق الكلام ولواحقه فتامل قوله
ليس غير العالم مبني على ما اشتهر من كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم (ذهب)
اليه البعض من وجود الحدوث وان كان موجودا والا لا يكون داخلا في العالم الذي
هو ما سوى الله تعالى لان العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلا يوصف بالمغايرة (اصطلاحا)
ولا يدخل في العالم قطعا قوله بل يشبه ان يكون فرعا له اما كان يشبه لان ما مر آنفا
من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلائمه وهذا وان امكن حمله على انه استدلال (الزامي)
لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لا يلائمه وهذا وان امكن حمله على انه استدلال الزامي
لكن قولهم ايضا ولو اريد بالعينية سلب المغايرة فقط لم يتجه قطعا استدلال بعض الحدوث
مثلا ولهذا المص حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل اي
فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد ان هذا يخالف لما
ذكر القائل من ان الدليل قد يدل على الشيء نظرا الى ذاته والا لزم التسلسل قوله
داخل في وجود ما سواه اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا
سابقا ولاحقا والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لا في وجود ما سوى الله تعالى بل في
نفس ما سواه سبحانه قوله واجاب بان وجه الدلالة اعترض عليه بان المتغايرين عند
المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج فالمتكلم لو اسند بما ذكره على ان وجه (الدلالة)
ليس مغايرا كان معناه ليس مغايرا موجودا في الخارج والا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك
فلا معنى للجواب عنه بانه امر اعتباري قوله المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه (النظر)

قيل لم اخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظم الطبعي يقتضي تقديمه لان
البحث عن المعلومات التي يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ما سبق في
مباحث النظر واجيب بان مفهوم النظر ماخوذ في مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم
الطريق الموصل على مفهوم النظر فلهذا اخر مباحثه عنه وبين وجه الترتيب المذكور ان
المعتمد بحث الصورة قوله لان القياس لا يستلزم المط بناء على ظاهره ان قولنا زيد
حمار وكل حمار جسم يستلزم المط وهو ان زيدا جسم وقد مر ما به التفصي فلا نعيد قوله
ومن يلزم تناوله والحق ان تغيير الاسلوب بحيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات كما
قال ويتناول ايضا التصورات ايماء الى بعد ذلك التناول ولعل كان السر في ذلك
ان كون المقدمات الغير المرتبة طريقا خلاف المتعارف بخلاف التصورات المتعددة
غير ماخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزءا صوريا بخلاف المقدمات
~~اي حين ارادوا بالنظر فيه ما ذكرنا فقيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق للمرام وتوضيح~~
~~للمقام والمعتبر والحق ان تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات اه~~
~~كما قال ويتناول ايضا التصورات ايماء الى بعد ذلك التناول وكان السر في ذلك~~
~~ان كون المقدمات الغير المرتبة طريقا خلاف المتعارف بخلاف التصورات المتعددة~~
~~غير ماخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزءا صوريا بخلاف المقدمات~~
قوله ومنه باخص يميز عن بعض ما يغايره فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص
لانه باخص مع انه يميز المرسوم عن جميع ما يغايره لا عن البعض فقط كما هو المراد
بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا يرد (ذكر) ولما
او غاية ما لزم ان قوله يميز عن بعض ما يغايره مع كونه في موضع التعريف للاخص
منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتامل فانه دقيق على ان قوله يميز الخ صفة للاخص
دفوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير في وجوده باخص يميز عن كل ما يغاير
المرسوم غاية ما في الباب انه لم يصرح به هنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام عند (هم)
وعدم الحصر لا ينافي التمام بالمعنى المراد هنا وهو التمييز عن كل المغاير لكن قوله بعد

هذا ما لمساواة شرط للمعرف التام يأباه وقد يقال يحمل على تعدد افراد المغاير بحسب الافراد
والاخص يغاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل واحد افراد الاخص بعض والبعض غير
الكل فالمميز الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو مباين عن الاعم وذلك البعض هو
مغاير الاخص المعرف مثلا لا عن بعض اخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر لقول المقابل
ح فان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المقابل المغاير بهذا المعنى فتامل قوله وانه ذلك
انه اشارة الى ان التعريف بما يعم الشيء يفيد تصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي
المطالع تاييدا له الا ترى ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تمييزها عنها فقيل
انه شكل مضلع افادت تصوره بوجه يمتاز عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المحقق
ان الطلب فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المط وهذه الارادة موقوفة
على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من
فعل الطلب فيلزم ان يمتاز المط التصوري قبل التعريف عن جميع ما عداه ومن لم يعرف
بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ما
عداه ولا يشك ان التعريف على الوجه الذي صوره انما يتاتي بالنسبة الى من علم ان
الدائرة ليست بمضلعة وعلم ان شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه عين الدائرة
او غيرها او علم مجملا انه غيرها وطلب ان يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا يخفى انه
في هذه الحالة لم يتصور بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فليتامل قوله ولا بد فيه من مميز
ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد فقيل بناء على الاغلب
وقيل المراد في شان المعرف قوله فان كان ذاتيا يسمى حدا اي ان كان المميز ذاتيا
فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج في قوله والا يسمى رسما على ما صرح به من
انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام قوله والعرض العام عند من يجوز اخذه في الحد
من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص على ما سبق من كلام المطالع وحد ناقص على
ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به شارح المطالع العطب حيث ابطل كلام مصنفه
بان الفصل وجب ان لا اثبات المميز الحدي فهو مع شيء اخر اولى بذلك نعم في كلامه بحث ظاهر وهو

انه لو صح ما ذكره لوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس
كذلك بل اطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم
تام قوله لو لم يقع جزء الشيء فيه مسافة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه
مركب لم يقع جزء الشيء مع انه لا يحد به الا ان يقال التركيب من المركب يعم
التركيب من اجزائه قوله كقولك الاسم كزيد المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو
زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان
قوله كان ذلك حدا له اسميا والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرح به وصرح الشارح
ايضا في حواشي المطالع فالقول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على
مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي المطالع وعمل بحث اذ قد عرفت
ان المط بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي
ايضا ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولا اشتبه في ان التصديق بالوجود لا يتوقف على
ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي لانتم ايضا فلا اشك في ان
المط بما الشارحة نوع خصوص لمفهوم الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما
وقبل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص يسال عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده
يتصور بوجه مخصوص قوله وكان خرط القتاد دونه القتاد شجر له شوك صعب والخرط
سوق اليد من اعلاه الى اسفله لينخرط به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل في الامر
الاشق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه في المشقة او انه قبله وهو يخوف بانه لا يمكن
الوصول اليه بدون هذا الخرط قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة اي مانع
جهاما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فلا اصطلاحا ان انما يجريان بعد اقامة الدليل
على المط قوله فان سلم الحد التام اي ان سلم حديته بطل حق لو لا يكون لشيء واحد
حدان وان سلمها لم يبطل حده بمحض صدق المفهوم الثاني لو لا يعاند بين نفس مفهومي الحدين
المذكورين انما التعاند بين حديتهما فيجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الحدية
وصدق الاخر صدقا عرضيا قوله اذ ليس للحد التام جزء خارجي اه قال الاستاد المحقق في

شرح المطالع اختلف اهل الفن فی ان الهیئة الاجتماعیة جزء للحد التام ام لا فالبعض علی انه جزء حتی
لو قدم الفصل علی الجنس لم یکن حدا تاما وقال الشریف هذا لیس بشیء والحق انه لا جزء له غیر الجنس
والفصل لکنه لابد للمطابقة للذات من اجتماعهما وما یکون تابعا لذلک الاجتماع لکنه لازم خارجی
وهذا الکلام فی غایة الجودة لا شبهة فی ان جمیع اجزاء الشیء نفسه ولا یعقل انفکاک الشیء عن نفسه
فلو لم یکن للحد التام جزء غیر الجنس والفصل للزم ان یتحقق الحد علی کل وجه یتحققان ویکون
الماهیة معلومة بالکنه لئلا یتخلف الشیء عن نفسه ولازمه عنه انتهی کلامه قوله ویحترز عن الالفاظ
الغریبة الوحشیة عن المشترک والمجاز بلا قرینة ذکر الشارح فی حواشی شرح المختصر ان هذه الثلاثة
مرتبة فی الرداءة فان الالفاظ المشترکة اردی من الغریبة لان الغریبة من الالفاظ الغریبة یشتبه
یحتاج الی تفسیرها فیطول المسافة وایضا الغرابة یختلف بحسب قوم قوم وفی الالفاظ المشترکة
بلا قرینة معینة لاحد معانیها یشتبه السامع بین المقصود وغیره فلا یفهم المقصود بل ربما یفهم
غیره والالفاظ المجازیة اردی من المشترکة اذ المجازیة بلا قرینة صارفة عن المعنی
الحقیقی ظاهرة فی غیر المقصود فلا یفهم المقصود بل یتبادر الفهم الی غیر المقصود ویقع الجهل
وذکر فی حواشی المطالع ان الالفاظ المشترکة اردی من المجازیة والمجازیة اردی من الغریبة
الوحشیة وبین کلامیه مخالفة ظاهرة لا یقال عند عدم صرف القرینة عن الحقیقة فالمجاز اردی
من المشترک کما ذکر فی حواشی شرح المختصر وعند العرف وعدم تعیین المراد فالمشترک اردی
منه اذ فیه مزاحمة غیر المقصود للمقصود بخلاف المجاز لان غرابة ساحة فیحمل کلامه فی حواشی
المطالع علی الوجه الاخیر للتوفیق بین کتابیه لانا نقول لا یطرح کون المجازیة اردی من الغریبة
الوحشیة اذ الظاهر ان المراد بها هو المجازیة التی حکم اولا بکون المشترک اردی منها فتامل .
قوله لانک لو اخذت من قضایا الخ ان قلت علم لم یکتف بقوله مولف من قضایا قلت لان
القول جنس القیاس دون المولف فقد یقال دفع یتبادر کونه بعضا من قضایا بحیث انما حصل
الجمع بینهما قوله کما لو ابین اللزوم بعکس النقیض کقولنا جزء الجوهر یوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وکل ما لیس بجوهر لا یوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه یلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة
عکس النقیض المقدمة الثانیة وهو انه کلما یوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله ولا بعید

کما یقال کل حیوان انه طبیعة هذه الکلیة قبل العلم بالتخلف فی صورة معینة واما بعد العلم
بجملیة الان یستثنی تلک الصورة فیقیل حینئذ یکون حقه قطعیة ولو باحتمال التخلف فی صورة
غیرها ایضا الان یتحقق استقراء غیر هذه المعینة بالتامة قوله وان لم یدخل تحت ثالث
فیه بحث اما اولا فلان قوله ان لم یدخلا تحت ثالث لا یتعدی حکم احدهما الی الاخر ینعکس
بعکس النقیض الی قولنا کلما تعدی حکم احدهما الی الاخر دخلا تحت ثالث وکان جزئیین اضافیین
ولا شک ان التعدی ثابت فی کل استدلال فیکون کل استدلال بجزئی علی جزئی وقد
قال القیاس العقلی هو الاستدلال بکلی علی جزئی واما ثانیا فلانا لا نم انهما ان لم
یدخلا تحت ثالث لا یکون بینهما تعدد اصلا لم لا یجوز ان یندرج احدهما تحت الاخر کما فی کل
قیاس عقلی ویمکن ان یجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لا یستلزم ان لا
یکون احدهما اعم من الاخر حتی لا یتحقق الا الاستدلال من الجزئی علی الجزئی فیلزم المحذور
لجواز ان یتساوی الجزئیتین الاضافیین ویتخالفهما عموما وخصوصا وعن الثانی بان الکلام فیما اذا
لم یدخل احدهما تحت الاخر ولذا اعترض بانه قسم اخر غیر الثلثة وبهذا التوجیه یخرج جواب
عن الاعتراض الاول فلیتامل قوله فلک المقصود اما اثباتا الخ وبهذا التوجیه یخرج
الجواب ایضا عما یقال انک لو اخذت بعض الحیوان ناطق وکل ناطق کاتب یکون الاستدلال
بالجزئی الاضافی علی الکلی مع انه قیاس واعترض علیه بان التعمیم المذکور یؤدی
الی ان یکون الاستدلال فی الاستقراء بالجزئی علی الجزئی لان الاستدلال من احوال
کل زوج وکل فرد علی کل واحد من جزئیات العدد والجواب ان فی قولنا کل عدد یعده
الواحد اعتبارین احدهما اعتبار مفهوم العدد نظرا الی ذاته ووجوده فی ضمن جمیع افراده
وثانیهما اعتبار افراده فالاول ضروری فی الاستقراء لان الاعتبار الثانی حاصل فی التالی والکل
فی القیاس لان المقصود الاصلی فی مقدماته هو الثبوت والکلیة قوله واما بالاستلزام
الذی لا اشتمال معه فیشکل بما تقرر بین المحصلین من ان الاستثنائی عائد فی الطبع الی الاقترانی
بطریقة المخصوص المذکور فی موضعه وان الاقترانی یحتج ایضا عائدا الی الشکل الاول بل
الی الضرب الاول منه فیتحقق الاشتمال المذکور فیه وانت خبیر بان ذلک الاشتمال انما یظهر

یعنی ان الاستقراء الی الکلیة [illegible] بواسطة الجواب [illegible] الاتصاف [illegible] الاول [illegible]

جامع [illegible] الاستدلال [illegible] الکلی علی الجزئی [illegible] الاستدلال [illegible]

بعد النحو واما قبله فلا قوله اما الى الاستلزام او الاستعمال فتامل حال الاول كالمركب
من المنفصلات نحو كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فهز فكلما كان اب فهز و
كالمركب من المنفصلة والحمليات نحو كل ا ما ب او ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د واما امر
بالتامل لئلا يتوهم ان المقصود من قوله اما الى الاستلزام او الاستعمال منع الجمع فان المقصود
منه منع الخلو ولا احصار ما ذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين قوله وجعله
لافادة اليقين اه قد يقال في وجه كون القياس القطعي واما ما يفيد الظن فراجع الى
القياس الظني قوله فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه في كل من البراهين
كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه بحث اما في الاول فلانهم صرحوا بالاستقراء الناقص
يفيد الظن بناء على انه اذا استقرى اكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان
الفرد ملحق بالاعم الاغلب يحصل الظن بان كل فرد كذلك فعلى هذا لو ثبت للاوسط الاصغر
وثبت الاكبر لاكثر الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
اللهم الا ان شرط الكلية لافادة اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما في الثاني فلانهم صرحوا
بان الموجبة السالبة المحمول يصلح صغرى للشكل الاول وان لم يستلزمه فينبغي ان يصلح
لذلك غاية ما في الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لا يقتضي ان يسلب صلاحية
الكبروية للشكل الاول عن السالبة الاترى ان ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى
الطرق الثلاثة كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصغروية او الكبروية من
المقدمات التي قالوا انصلاحيتها لها وقد يقال الايجاب الذي شرط في صغرى الشكل الاول
اعم من ان يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة والسالبة المحمول او حكما كما
المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها يصح بشرط ان يوافقه موضوع الكبرى
كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما هو ليس ب آ فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى
في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد
المتساويين حكم الاخر وهذا اصل الخونجي والارموي اولا ثم رجع الارموي وبنى رجوعه
على ما بني واجاب بحيد عن مبناه في فصل البدايع من ارد التفصيل فلينظر ثمة قوله واما الضابط

عمدة ان الاستواء والتحصيل
رجحان اليه مطلقا وانما
بعد التحصيل منهما مرجع
الى القياس تم

فما يصح السلب فان قلت لم لم يتعرض المص للضروب المنتجة للسالبة قلت لان امر الاشكال
الى الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني ولذا ذكروا ضروبها تماما وابعدها
فهو الرابع ولذا لم يذكر اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب بالنسبة الى الرابع
وابعد بالنسبة الى الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاضعافها قوله
اي لزوم بين شيئين اه فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس لان ثبوت الملازمة
من الجانبين يصح العكس ايضا ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة لان فيه المفاعلة للفعل كالمسافرة
للسفر قوله وهما طريقان ضعيفان لا تذهب عليك ان هذين الطريقين لا يخرجان
عما من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل اول والطريق الثاني قياس فهي اي
عكس لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات بخصوصه امرا ممتازا عما
عداهما عدا طريقين آخرين قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة اي بالقطع واليقين والمراد
الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب ان يضم اليه او بالنظر وانما النظر الى الضرورة لا يصح
القول بحصوله بداهة لا ابتداء ولا انتهاء كالظن وهو ظاهر لا يخفى قوله اذ ماله الى عدم الوجدان
مع مزيد مؤنة فان قلت يجوز ان يكون الحصر دائرا بين النفي والاثبات في نفس العثمان
لانه قطعي قلت يخرج من البحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان
قوله انتفت الضروريات اذ كل ضروري يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان
عليه دليل لم يكن الطريق الذي فرضناه ضروريا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت
خلاف كل ضروري فانتفت الضروريات باسرها فان قلت المفهوم مما ذكره اولا انه لا بد في هذا
الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد طريقين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل
ووجه ان خلاف كل ضروري ليس مما علم انتفاء دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يصح
ان يقال هو من قبيل ما لا دليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فينبغي بعضه وهو
الضروري قلت كل ضروري وان كان لا يتأتى فيه تعقل ادلة المثبت وبيان ضعفها لعدم
خلاف الضروري في الاكثر لكن لا يتأتى فيه حصر وجوه الادلة ثم تغييرها كما لا يخفى مثلا الضروري
في شان الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجوه عادية ووجوه لو لنه رد بينهما سلامة الالات وحصول

[illegible]

الشرائط المعتبرة وحصلوها لتنا بينننا وبين ما وراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضرورة بان يرها
انما يلزم لو لزم ان كل ما لا دليل عليه جوز اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما لا دليل عليه
انتفاؤها باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز اثباته والثاني ان بعضه يجب انتفاؤه
وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ
لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات في الكل لان الكلام فيما لا دليل على النفي الا عدم دليل الثبوت
كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتامل قوله يعني ان غير المنتاهي اه فسر كلام المص
بهذا الكلام يعرف الجواب ولان اثبات ان ما لا دليل عليه غير متناه بالوجدان قوله والا لم
علم العوام اه فان قلت المراد عدم الدليل عند الكل وهو ظاهر جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم
قلت لو حمل على هذا لما امكن الاستدلال بالطريق المذكور لانه لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل
وهو ظ قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما فيه بحث لانه علم
في صدد هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت باحد الطريقين ثم بعدها كما قررناه
انفا ولا يكفي عدم الثبوت بالدلائل بالمرة ففي هذه الصورة اعني حيثما علم العالم دليلا على ثبوت
شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علما وانما يتحقق لو لا
دليل العالم المثبت وابطله في نفس الامر وهذا الابطال لا يتاتى في نفس الامر والا لما كان
عالما وقد يجاب بانه كلام على السند لان قوله والا لزم في قوة السند فالمنع بحاله وذلك لان
المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشيا عن دليل
ضعيف كادلة اهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل بهذا الدليل الضعيف بعد العلم
بمعنى الاعتقاد المطابق كان علم اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول
بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام بحسب لو لا احتمال
الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع فلا تتم ان هذا انما يصح لو كان المتكلم
بالطريق المذكور منكرا لكون ما يستند الى العلم بالدليل علما وهو ظ البطلان للزوم نفي
الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا الزامه
ثم ان اللازم في التحقيق وان كان جهالة احد الاعتقادين لا على التعيين بناء على ان المستدل

المذكور لا ينكر علمية الحاصل عقيب النظر العلم بالدليل بل يقول بانتفاء الطريق الموصل اليه
لكن يمكن في طريق المناظرة الزام جهالة كل منهما بخصوصه قوله وفي نهاية العقول فان
قلت عبارة المص صالحة لان تحمل على ما فهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضمير انه
الى الدليل فلم ارجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام في ان الشيء الذي من شان الدليل
والملائم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى قوله لا يتوقف
هذه المقدمة والا كان نظريا فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف بطريق النظر كما في
التجربيات والحدسيات ونحوها على ما ستجيء قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين اه فيه
بحث لانه لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت
يستلزم العلم بالعدم حتى يرد المحذور وذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته
وعلى كل تقدير يتحقق دليل احد الطرفين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان انتفاء دليل
الثبوت دليل العدم على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم
بالعدم اثبات ما لا يتناهى وهو ممنوع فيه بحث اما اولا فلان اللازم ههنا عدم دليل النفي في
اثبات ما لا يتناهى ح لان لا امتناع ما لا يتناهى ادلة مقررة في موضعه كيف ولو سلم
عدمه لم يصح قوله وهو ممنوع لانه لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد
ان غير المتناهي مما لا دليل عليه بنفسه حتى يرد ما ذكر بل ان ما لا دليل على نفيه من الممكنات
غير متناه فح يلزم ثبوت ما لا يتناهى الممتنع واما ثانيا فلان الفرق باستلزام المحال في
بعض الصور لا يعد لانه مشترك كما في ان لا يوجد الله تعالى العالم الدليل عليه وفي
الكل فما لم يثبت ولا يثبت قوله بل الدليل القاطع اه فيدل عليه هذا غير جار فيمن قبل
نبينا مع جريان الشبهة فيه قوله يرد ظهور له العدم اصلا قوله والعكس هذا العكس
عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب الطرد حكم كلي ايجابي والعكس حكم سلبي ويحمل
على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان
انسانا فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك
ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم كما في الشرح بتعبير باللازم قوله وليس شيء من

المدار بن علة للدائر لان العلة اصلاحهم ما يوثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا ما يلزم
الحكم المقصود بالاثبات ففي صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران
فلا الزام ويسمى الاشارة الى هذا المعنى **قوله** فلا يليق الاستدلال بالدوران وهل قيل عليه
يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بمعتبر في الدوران مع انهم عرفوه بانه ترتب الشي على ما له
صلوح العلية واجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد
فان الطرد عندهم يجد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في بعض
الدوران وقد يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم نعلم الحال من
الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يمكن الاستدلال بالدوران وهل **قوله** قال
وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيه بحث وهو ان المبنى على هذه المقدمة
آخر للمدعى وهو ان العلم بغير المدار لا يستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له واما الجزء الذي
ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده بعض العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبتنى على
هذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما بعض العلم به العلم بشي آخر فهو
علة لذلك الآخر لان كل علة لشي بعض العلم به علم ذلك الشي ويمكن ان يجاب بان وحده
قوله العلم بالمدار وحده بعض العلم بالدائر حال من ضمير بعض والاقتصار لو كان بحصا المركب
بالمدار يلزم ان لا يعلم الدائر عند ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى
ويؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجموع ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع
المقدمتين فالاوضح البحث المذكور وهل **قوله** الرابع المقارن اه فيه ان المطلوب هنا
نفي كون المقارن موثرا وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى ويمكن التقصي بالتكلف فليتامل
قوله وثانيهما السبر يقال سبرت الجرح اسباره اذا نظرت ما غوره **قوله** الاتفاق
لانه مريد بالارادة اتفاقا اي بيننا وبين من يخاصمه كبعض المعتزلة فلا يقدح في هذا الاتفاق
ذهاب النجار في احد قوليه الى انه تعالى مريد بالذات **قوله** والعالمية صفة واجبة له تعالى
والواجب لا يعلل بشي بيّنة في الالهيات وهو كالمحال له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا
بمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا والغرض ههنا نحو نقل كلامهم **قوله** بحسب كل دفعة

تتبع كلامهم حول الباب الكلي موثرا
ذكر في ايان بان لا العالم
الفاعل عن ان ادا
نظر ...

حاشية: قوله واربعها كون بعض الوجوه اه اراد ان
ما له خصوص المثال غير معتمد وان اراده ان
صلوح شي لشي مطلقا لا يستعن كما يشعر به لفظ
مثلا في عبارة السيد فان كثيرا من الاشيا
مما يتعين بصلوح عليته الامور اخر
كصلوح مقارنة الشي للعلية تحققه مثلا
صح

حاشية: قوله فتارة يكون في صورة قياس الطرد اه قيل
قياس الطرد ما اثبت به مثل حكم الاصل في الفرع
لمثل علة الاصل كما هو الشايع وقياس العكس
على ما قاله الكل ما اثبت به نقيض حكم الاصل
في الفرع لنقيض علة الاصل والاولى ان يقرر
الشارح في هذا التقسيم ما يوافق هذا لانه جعل الاصل
في المثال الاول ذكره في قول الاشعري الاعادة والفرع
الايجاد والحكم فيه عدم امتناع السعيد وانما يوافقه
لو جعل الاصل ايجاد الباري تعالى والفرع ايجاد العبد
و حكم الاصل القدرة عليه وعلته القدرة على الاعادة وحكم
الفرع عدم القدرة على الايجاد وعلته عدم القدرة على الاعادة
وما ذكره مصحح كلام بعضهم لكن لا يناسب ذكره في شرح كلام المصنف
ولا يظهر ايضا وجه تسميته بقياس العكس صح
حكم ه

تعلق اه يمكن ان يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمعدوم على حدة وفي قوله فليس عدد
اولى من عدد وفي قوله فيلزم وجود معدوم بين قادرين وهو محال لان مقدوريته
لاحدهما بالايجاد وللآخر بالاعادة وفي استحالته منع **قوله** فيلزم بطلان التفاوت فقيل
لم لا يجوز ان يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم **قوله** واعلم ان عدّ الله له الالزامات
لا يزيد على اثبات الحكم في الفرع لوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها في الاصل كما
على زعمه على قياس القياس المركب الاصل وانه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة
وقد يقال كون الالزامات نوعا من القياس لا ينافي اشتمالها على نوع مخصوص من
انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بها بناء على ان خصمه في زعمه معترف
بحكم الاصل وبعلته التي يدعي المتمسك انها علة ولذلك لا يشتغل باثبات علة تلك العلة بطريق
آخر فكان اعتراف الخصم بعلته علة حكم الاصل ولو في زعم المتمسك طريقا ثالثا في اثبات
علته علة القياس فيقول الخصم ما زعمت من الحكم وعلته عندي غير واقع بل ان يعلل الحكم
فيعلل بتلك العلة وان تعتبر العلة فليعتبر ذلك الحكم واما بعبارة نهاية العقول وجعلها
من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو الصحيح فان الالزامات من حيث هي
اقيسة طردية او عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم والعلة
الى الخصم وقد يعقبه الخصم بانكار احدهما هذا وانت بعد ما علمت خلاصة الالزامات
يمكن الحكم الفصل **قوله** في المقدمات اي القضايا اه انما اخر البحث عن المواد
البحث عن الصورة مع ان العكس هو الانسب لما سبق بيانه في المرصد السادس
من ان المعتمد بحث الصورة ثم قوله اي القضايا تفسير للمقدمات وقوله على حسبها
خبر مبتدا محذوف اي وهي على قسمين فان حلت الطريق الذي يقع فيه النظر هو
الدليل في القضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا فلت النظر يقع في الكل
والجزء معا والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعي في الادلة القطعية ان
شانه ذلك لا انه لا يستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس
قوله واعلم انه لا يمكن الا ان يكون كذا الا فها في خروج التصورات بالاعتقاد

حاشية: الالزامات اه

حاشية: وبالجملة كونه قسما من القياس لا ينافي كونه من اثبات طرق
العلية لان الكل ان جعله كونه من اثبات العلية
بالقياس للعلة من جعله من تذكره الطرق كان
من المجوزين وان الفصل حاكي كلامهم والغرض عليهم
عبارته ان يقال لا وجه لتخصيص هذا النوع من
القياس بكونه طريقا فيكون المورود عليهم
ولقد احمل هذا الاعتراض للمطلع ...
السلو الى المصنف
منه

حاشية: فلا يستعمل الادلة القطعية الا الكلمات القطعية
ولا يستعمل الكلمات الظنية الا في الامارة
فالادلة القطعية مقصورة لا مقصور عليها والامارة
بالعكس
منه

والحمل المركب باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار عدمها اذ لا يمكن ان يكون الاكثر

واما التعليل فيوجد في بعض الكتب لا حراجة حيث عدم امكان الزوال ولم يذكر ههنا مكتفيا اورد

بالعدد الاخير لانه ليس فيه اعتقادا انه لا يمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقادا انه لا يكون

الا كذا فتامل والمراد ان القطعية اي ليس المراد بالقطعي المعنى الاعم المتناول للمظنون

نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج هكذا في اكثر النسخ والاوجه في العبارة نحو الاربعة

زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر قوله ويسمى هذه وجدانية انما اعترض عليه بان

الوجدانيات لا تختص بالعقلاء بل توجد في البهائم ايضا اذا ادراك الجوع والالم والعطش مما

لا نزاع في حصوله لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا

تحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا

غير حاصل للبهائم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من

المشاهدات بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجه وانما قال ويعد منها ما يحل بحواسنا

اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا قوله واما الحكم بان كل نار حارة وقد يقال هذه

القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها قوله لم يكن اتفاقيا بل لابد له فان قلت

هذا يشعر بان الاتفاقيات لا سبب لها مع ان المصرح به خلافه فان لها اسبابا قطعا لكنها غير

معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه لو ترتب على شرب السقمونيا الاسهال مرة او مرتين

او كثيرا ما تحكم العقل بان في السقمونيا الاسهال وان لم يعلم انه حرارة او برودة او نحو ذلك

وانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اي بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان يكون

السقمونيا بعينه بل من شيء آخر اتفق تحققه مع الشرب قوله الخامس الحدسيات قد يكون

من الظنيات لا من الضروريات القطعية والامور العقل بعضها العقل كوني مثاله

ان يكون نور القمر من امر يدور احلافه مع احلاف القرب والبعد قوله ولابد في

من تكرار المشاهدة قد يمنع توقف كل حدسي على تكرار المشاهدة كما في مشاهدة الصنعة

المتقنة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازي في شرح الشمسية من انه اما ان يحتاج العقل في

الحصول الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى او لا يحتاج فان احتاج فهو المجربات وان لم يحتج فهي

60

الحدسيات وقد تجاب بان وقوع المتقن من غير العالم نادر اتفاقا فالاشبه في

جوابه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ما ذكر

ههنا هو الحدسيات العامة وقد يوجد على اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية

ومن بعد به والى هذا اشار قول الرازي في شرح الرسالة فانه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة

قوله فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات فيه بحث لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة

واظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى تنتج مع قولنا وكل من هذا شانه نبي قولنا محمد نبي

وهو من مطالب الكلام مع انها قوله فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق لان الوهم

نوع جسمانيته لان ان يعاند كل الحرسات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت

على المحسوس كان حكما صحيحا كما لو حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات

في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما دل عليه السياق والاطلاق لا يخلو عن اشكال لانها وان

تعلقت بالمحسوس فربما تغلط كتوهم صداقة من للسيل حي قوله ثم المشاهدات اي نوع

منها فقط وهو الذي يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عقلا اصلا

كما مر في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لابد في المشاهدات ايضا على

ما مر في ذلك المرصد فيشكل عدم ذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء

والارض وغير ذلك مما يبنى عليه المسائل الكلامية مشتركة بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد

بحث هناك على ما بين كلامه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر قوله

لاحتياجها الى تكرار المشاهدات منع الاحتياج اليها في بعض الحدسيات قد سلف فيما نقل ادراجها

فيما قبلها لذلك قوله كقولنا الاله الا واحد فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه

القضية مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هي لو اعتقدها بسبب اجماع الجم الغفير

عليها واما لو اوحقت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية فلا اختلاف بالقطعية

والظنية باختلاف العنوان واعلم ان المراد بالظنية ههنا ما يقابل اليقينية على ما سبق

هذا الاصطلاح فيشمل المحرومات الخالية عن اليقين قوله اما المصلحة عامة اه لفظ خرج

تطابق الاراء على الوحدانية كما في المثال المذكور اعني لا اله الا الله عن تفصيل السبب الذي

دكن متامل قوله نفی عدد غیر متناه ای سواء كان ذلك العدد اثنين او ثلثة او اربعة الى
ما لا نهاية له فقوله غیر متناه بمنزلة قوله ای عدد كان والقرينة على ما ذكرنا قوله لسعان الواحد
وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر حتى يرد ان يقال لا حاجة بنا الى نفي العدد الغير
المتناهي لسعان الواحد فالظاهر ان يقول نفی عدد ای تعدد او نفی عدد متناه قوله
بهذا الحلق لو لم يلزم بطلانه من التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكر في القادر والارادة
قوله وعالمية امر واجب يحتمل ان يشير به الى عدم النقص بعدم علمنا بما لا نتناهى مع انا
عالمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج الثاني ببيان المط
وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر
الاحتياج الى تلك المقدمة قوله كان الواحد مثلا له فيه بحث لان مجموع العس الاقالم مسعود
حله صفة غير صفة الوصف لانها ليست من قبيل الكم قوله ولو يلزمهم انه عطف من حيث المعنى
على مدحول حيثي في قوله مع انه لزمه لانه في حيز قولنا وهذا الاستدلال بط لانه لزمه في ال
ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على مدحول معمول من حيث المعنى اه
قوله لو ليس يلزم من نحو براه فان قلت ان سلم عدم اولويه عدد من عدد فالا
ظ والا فالسوال باسق لا هذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق اخر وهو ان ما
لقاطع اولى بالعدم قوله تارك المامور به عاص ای امر مطلق واما قيد بما لان المبتدأ
ماموربه عند الجمهور وليس تاركه بعاص قوله بهذا تارك المامور به اما الطلق الفعلي
هذه المقدمة مع انها مستند الى الحس بناء على ان المراد بالفعلى ههنا ما يقابل النقلى
فيه الحسي قوله وتارك المامور به عاص قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر
ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو امر احد غيره ولم
ذلك الغير لامره يعد ذلك الغير الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الامر شارعا وقد ير
به استحقاق العقاب فهو شرعي فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا كل
عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عد الشارح قوله وكل تارك المامور به عاص
شرعية لا غفلة عن المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه للغى الحمل ولا يكون المود

قيل ... عدد ... من عدد ... يمكن ... الاول ان العدد الغير ... المتناهي ... التمثيل ... العدد ... الاربعة ... وهكذا الى ما لا نهاية ... الاستثناء ...

المامور تارك للمامور به اللهم الا ان يفرق بين ترك المامور به وترك نفس امتثال الامر وان
ملازما قوله غير متوقفة على حدوث العالم فيه ان صحة النقل يتوقف على حدوث العالم فصحة
النقل يتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود
الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة او كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث قوله
لتوقفه على العلم بالوضع لا يخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع
اما في الحقائق فظ واما في المجازات فلانها بالاستعمال من الموضوع له وذلك ان يقول المراد
من الوضع اعم من الشخصي والنوعي قوله واصولها يعني بالاصول ما وقع عليه التنصيص
قوله في مواضع عديدة منها قوله فاليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل
حيث جزم اشرب من غير جازم قوله وفروعها يثبت بالاقيسة ثبوت الاصول
والفروع للنحو والصرف ظ واما ثبوتها للغة فلان ما ذكر في اللغة من بيان ان جواهر
الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بني ادم متضمن لدعوى انه متى اريد استعماله
الصحيح فيما وضع له حقيقة فليستعمل في ذكر من بني ادم فهذه قاعدة واصل يثبت بها
الفروع وهي حكم الرجل في الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام في التصرفات الواقعة
في الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة المنتزعة لا الفقهية
باعتبار ظنية كبراها قوله وعدم المجاز يشير الى ان الكلام في الادلة التي الفاظها
حقائق وذلك ان يقول لا دليل الا وبعض الفاظه حقيقة ثم ان المص لم يذكر الزيادة
كقوله تعالى ليس كمثله شيء و لا اقسم ولئلا يعلم فكانه ادرجها في المجاز على راي
البعض قوله بناء على دخوله في المجاز بالنقصان لا يخفى ان بعض الاضمارات يمكن
ان يدخل فيها نحو قوله تعالى واسئل القرية دون بعض كقوله عز وجل فارسلون
يوسف فالنظر بطريق المص قوله لتقدم على الدليل النقلي قطعا بان يؤول النقلي
فان قلت فقد الشارح التقدم بتاويل النقلي عن معناه الى معنى اخر ويؤيده ما قاله
ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا ابتناء
على ظن السائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدهما وتحقيق الشارح فيما سياتي

بعد وقوع على القدرة والاختيار فتدبر ... للرسل واثبات القدرة

عدم الجريان حيث قال واما عدم المعارض العقلي فعلم من صدق القائل فليس على الشك
لا لاعه وقد يظن ان لا اشتغال للتاويل والتصرف في الكلام لغرض ما مع ثبوت الامرين
العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التمثيل او الكناية فان المفردات الواقعة فيهما يراد بها
معانيها الاصلية لكن اريد بها لا افادة المعاني الاخر واشتغال الذهن منها اليها وح فلا يجب
ابطال ما قال من انه اذا تعين المراد باي وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلي
وحصل العلم بعدمه وانت خبير بان المختار عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح ان اللفظ في
الكناية ليس مستعملا في المعنى الاصلي ولم يرد هذا المعنى منه وان التمثيل مجاز في الهيئة التركيبية
كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال لهما قطعا قوله
فقد ثبت انه لا ابداء قد وقع في بعض النسخ قبل هذا وادام يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما
النقلي على العقلي فقد يعين تقديم العقلي على النقلي وهو المط لا يقال جاز ان يتوقف
ولا الحكم بثبوت مقتضى شيء منهما فلا يلزم شيء من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لانه المطلوب
لان وجه المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب احتمال
تطرق الخطاء في الدليل النقلي وح لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية
القطعية الى هيهنا كلام ذكره البعض من النسخ قوله وح جاز ان يكون من المسموعات فان قلت
معنى هذا الكلام ان بعض العقليات التي يثبت امكانها بالقاطع العقلي يفيد النقل فيه
القطع فما الفرق وح معنا قلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلي المقارن للقراين القطع
فيه بخلاف كل العقليات وايضا لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات الممكنة قطعا اذ
ربما يحكم الدليل عقلا على خلاف ما ورد به النقل فما ول لكن هذا انما يظهر لو تم
امكانها بالدليل العقلي اليقيني بقي هيهنا بحث مشهور وهو ان المبنى لعدم المعارض العقلي
الشرعيات صدق القائل وهو قائم في العقليات ايضا وما لا يحكم العقل بامكانه ثبوتا
لا يلزم ان يكون من المسموعات لجواز امكانه الخافي من العقل فينبغي ان يحمل كل ما علم ان
نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وابطال قطع القطع بصدقه فالحق ان النقلي القطعي
القطع في العقليات ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا اخلاص الا بان يقال مراده ان النقل

في الادلة نفسها والقراين في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل افادته الارادة
من القائل الصادق جزما وفي العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان افادته الارادة
محل الا انه بعدما علم من الشارع تعينا في العقلي والنقلي يحصل الجزم بعدم المعارض في العقلي
دون الاول فانه غير مسلم المدعى الكلي قوله في الامور العامة كالوجود لا يخفى ان كون الوجود
من الامور العامة انما هو على القول بالوجود المطلق واما لم يتقيد كما قيد في الماهية والتشخص لان
نقيضه مما تفرد به الاشعري فلم يعتد به قوله فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما
فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين فقط كما يشهد كون الان
قلت التعميم فرضي والحاصل ان قوله وان كان كثيرا معطوف على مقدر كما ذهب اليه
البعض في مثله والتقدير ان لم يكن كثيرا فظ وان كان كثيرا له وحدة ما وبالجملة فلك
اكرمك وان اهنتني تعميم اكرامك ولا يلحق اهانته فلا محذور نعم انه اعتبار الوحدة
لكل موجود لا يحتاج اليه في بيان شمولها الاقسام الثلثة اذ يكفي فيه تحققها في بعض من
من الاخرين وانما يحتاج الى الاعتبار المذكور لو فسرت الامور العامة بالامور الشاملة
لجميع الموجودات او اكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتعبيرها
بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود دين كما يفهم من سياق كلامه في حواشي التجريد
قوله وكالماهية والتشخص عند القائل الخ قيل عليه ان يشخص الباري تعالى سواء
كان عين ماهيته تعالى او غيره ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص عاما شاملا له وكذا
كذا الكلام في الماهية وقد يورد الاعتراض بعبارة اخرى وهي ان القائل بان ماهية
الواجب تعالى عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة
والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة بل بزيادتهما ويمكن ان يوجد الاعتراض
بان الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة للكل كالوجود والظاهران الماهية
تطلق عالبا على الحقيقة الكلية ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على الكلية الا انها في عندهم
هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بان التشخص عين الماهية واستدلوا على ذلك وحكموا بكون
بوجودية التشخص واستدلوا بالجزئية من المعاني الموجودة في الخارج فعلى تقدير كون تشخص

سواء كان زائدا على وجوده ام لا

الباري عز اسمه عاس ماهية وماهية ... وجود ولم يوجد فيه ما يصدق على

الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة وهذا ظ وما ذكر في

التجريد مبني على ارادة المفهوم من الماهية قوله ويشخص مغاير لماهيته لكنه عارض لها

هويته لو قائل بالتركيب فلا ينافي نفي الكثرة قوله والكثرة اي بحسب الاجزاء او

واما كثرة الصفات على القول بها فلا يمنع لعدها كثرة في الذات نفسها قوله والمعلول

فان قلت عد المعلولية مما يشمل الاقسام فقط لا يستقيم على اصل المتكلمين لان وجوده

زائد على ماهيته ومعلول لها عندهم فعد لحوق المعلولية في الواجب تعالى يعني ان وجوده

العلة قلت بعد تسليم ان ليس المراد المعلولية للغير لا بمعنى المعلولية في الواجب قطعا لان

الاحتياج الى العلة اما الحدوث او الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده

هو المطلق الوجود الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب

قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور

العامة قد يمنع ذلك في العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاقسام اعم الجوهر

والعرض لو المراد بالجوهر ماهية لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكذا المراد

بالعرض ماهية اذا وجدت كانت في موضوع ويؤيد ذلك بان المص عنون الفصل

بالوجود والعدم معا وانت خبير بان الشيء لو اسلم اتصافه بالجوهرية او العرضية حال

العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من اقسام الموجود الخارجي بناء على

الحق من وجوب كون القسم اخص من المقسم مطلقا بل قسيمه ما هو الموجود منهما فلا يكون

العدم من الامور العامة قطعا لو ليس يتحقق في موجود خارجي مطلقا فضلا عن ان يوجد

في اكثر من قسم منه واما القدم فان اريد به العدم الذاتي فظاهر انه ليس من الامور العامة

وان اريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبني على ان الصفات ليست من الاقسام

له لو عدت منها واريد بها معناها ما لا يقوم بنفسها كما ينبئ عنه حصرهم اقسام الموجود

الثلثة سيما على القول بنفي الاعراض كما يقول به بعض المتكلمين فكان القدم المطلق

الامور العامة بالتفسير المذكور قوله ما يتناول المفهومات باسرها وهذا هو المناسب

63

العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المص قوله ويتعلق بكل فيد

بهذا لان الاطلاق يستدعي جواز عد كل من الاعراض العرضية للماهية من الاعراض الامور العامة

الذاتية لشموله لها مع مقابلها للمفهومات كلها اذ لا يخرج من النقيضين قوله في تقسيم

المعلومات قبل المقسم مفهوم المعلوم فالاولى ان يقال في قسمة المعلوم بالافراد فان قلت

المراد تقسيم المعلوم على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لا المقسم فلا وجه

لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يتاتى في قول الشارح واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات

لانتقال اضافة القسمة الى المعلومات لا دي التلبس اي القسمة الى المعلومات كان في ضرب من

الجمع لان قول الشارح الى معروضات الامور العامة يابى عنه وقد يقال في

الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكلي الى الجزئيات فان كل واحد

منها نقع في كلامهم ولك ان تقول الجمع بناء على اشتماله على تقسيم انواع المعلوم من الممكن

والواجب وبالجملة فيه ملاحظة اقسام الاقسام قوله اي ما من شانه ان يعلم قيل لا

احتياج الى هذا التفسير لان كل شيء معلوم الله تعالى بالفعل واجيب بان فرقة من

المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سياتي فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على راي كل

فرقة وانت خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر اليه الافهام وايضا

قد يمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شيء من شانه ان يعلم له تعالى ولك ان تقول لا

احتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلومات بالفعل ولو بوجه فان قلت تلك

بعد التوجه ولا توجه في كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لا يكفي في التقسيم المعلومية

حال التوجه في التقسيم تامل قوله يشبها ثلاثيات ورباعية وجه التبعية ان هذه

اما تحصل بعد قسمي التقسيم الاول الثاني قسمان او بجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر قوله

صفة لموجود سواء كان موجودا اصلا مقام هذه الصفة او معه فاندرج في التعريف نفس

الوصف على القول بانه حال قوله وهي الامور العامة بانفسها فان قلت يشكل بعض الذوات

كما يستدعي ظاهر تعبير الصفات بالامور العامة بعدها كما صرح به في تعريف العلم فلا اشكال

صفات المعدوم عند المتكلمين المعترفين للقيام بالغير بالتبعية في التحيز الا عند اي

يعقوب الشحام وابي عبد الله البصري من المعتزلة القائلين بتقرر المعدوم كما سيأتي فالمعنى
للذات ما لو قام قام بنفسه وللصفة ما لو قام قام بغيره قلت المفسر بالتبعية في التحيز قيام الاعراض
لا مطلقا فان القيام بنفسه مطلقا هو المستغني عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج الى
المحل فلا محذور قوله وقولنا الموجود لان صفة المعدوم معدومة اي صفة المعدوم
معدومة فلا اشكال فيما سيجيء من كون الحال صفة للمعدوم في الجملة فان قيل لما جاز
الحال للمعدوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم دائما
بانه لو قام بالمعدوم دائما لم يتصور له تحقق بشيء حتى يصار واسطة لعدم تحقق المتبوع
فان قلت لو كانت صفة المعدوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور اعني الموجود
لو مغني عنه قوله فلا معدومة قلت لا نم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر في
الحال ولذا ذكر الصفة ايضا مع ان الخاص الذوات يخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة
كما صرح به والقيام هذا المعنى من قوله لا معدومة الرأي المجوز في التعريفات والحمل
التعريف ربما تراه انما تحقيق الماهية لا الاحتراز والا كان ذكر الحيوان في تعريف الانسان
مستدركا كما عرفه ما في الباب انها بعد ما ذكر لتحقيق الماهية قد يخرج الشيء بخروج بدونها
ايضا فيسند اليها اخراجها وهذا ظ لكن حق العبارة ان يقال بقولنا صفة يخرج الذات
والموجود صفة المعدوم لا ان قوله لان الذوات لان صفة المعدوم تشير بان العرض الاصلي
من ذكرها الاحتراز قوله والجواب ان المراد انه قبل الممكنات حادثة عندهم فعل الحادث
لا يصدق تعريف الحال على الجوهر فلا قلت الظ انهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف
لما مر فالجوهرية قبل وجود جوهر ما في العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده فتأمل
قوله ثبوت المعدوم فانه لا يقول باتصاف المعدوم بشيء لان الموصوفية تقتضي ثبوت
ثبوت للموصوف عنده قوله وهو المعنى المساوي للممتنع فيه بحث لان الحال ثابتة
غير ثابتة عندهم كما سيأتي فلا يصح جعل المنفي مساويا للممتنع الا ان يراد بالممتنع ايضا ما لا ثبوت
له وهو اصطلاح جديد لا يحمل عليه في كلامهم قوله الكائن في الاعيان اما كان
انه فان قلت قد مر ان الكلام في تقسيم المعلومات فيجب ان يحمل المقسم مفهوم المعلوم ...

قلت لو سلم الوجوب فهو في قوة قولنا المعلوم اما كائن او غير كائن والكائن كذا
وكذا الخ واما لم يصرح به اعتمادا على السياق قوله فلا يمكن ان يعلم الخ المعدوم المطلق
ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا ما
يمكن ان يعلم وقال ثمة فالمعلوم قوله ويمتاز عن غيره بخصوصية يكون بها هو هو
ثبت ان في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر فخصوص الغير ظ وان لم
فالمراد بالغير هو كل ما عداه من الانواع وافرادها واما امتيازه عن سائر افراد
نوعها فهو بالهوية المراد بالحقيقة ما يعم الهوية ~~كما يجيء بعض تعريف~~ قوله فان الذهن
لا يدرك الامر الكلي فيه بحث لانه ان اراد بالذهن ما يعم النفس الناطقة والآلات كما
يدل عليه ما سيذكره من ان الجزئيات المدركة بالحواس موجودة في الذهن اي في الحقيقة
الحسي او خص الذهن بالنفس وعمم الادراك لما يكون بواسطة الارتسام في الآلات
لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلي وان اراد النفس الناطقة وبالادراك الادراك
بلا واسطة اعني ادراك ما ارتسم فيها بنفسها فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك
للكليات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة على المحققين الا ان ارتسام الجزئيات المادية
في الآلات واما الجزئيات الغير المادية فهي وان كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في
النفس المجردة لكن الظ ان ارتسامها فيها ايضا على كل وجه كليا لكن لا ينحصر الموجود
في العينيان وكذا لو اخص الذهن بالنفس وبنى الكلام على المذهب المزيف وهو ان مدرك
الجزئيات هو الآلات لا النفس بواسطتها اللهم الا ان يختار الاول ويقال حصر مدرك الذهني
الجزئيات هو الآلات النفس في الكليات اضافي بالنسبة الى جزئي يتضمن هويته الى ما يتبعه
في تحققه الادراكي اي تكون افراد وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة
وجوه التعسف الذي صرح به قوله الا بحسب الماهية الكلية مثل الصور الذهنية تمتاز
عن غيرها بماهيتها وتشخص عارض ذهني لانها صور تشخصه حالة في نفس تشخصه فلها هوية
تمتاز بها ايضا فلا يستقيم الحصر لتعيين ان الهوية انما يطلق على التشخص الخارجي سواء اصلا في
المشاع ايضا ام لا ولو سلم عمومها في حد ذاتها فمراده ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتأمل

ولو لا ما مطلعه الاولى الشیرازی قطعه فارسیه ذکر فیها اقسام الموجود ما سبب ... هذا
ما واجب الوجود و ما ممکن الوجود ممکن دو قسم گشت بشنو جوهر و عرض جوهر به پنج قسم شد ای ناظم ... و دو اصل
پس عقل و نفس این همه را یاد گیر زود نه قسم گشت جنس عرض این دقیقه را در حال ...
چون کم و کیف و این و متی و مضاف و وضع پس منفعل است و منفعل و ملک ... پس واجب الوجود از اینها ...
گو بود و باشد و دیگر اینها نبود

قوله وقال الجزئیات المدرکة بالحواس الکلام فی تحققها الحسی لا الخارجی لو لا شبهة فیه فان
قلت الجزئی المدرک بالحواس یصدق علیه فی تحققه الحسی انه موجود خارجی لانه عرض قائم
جسمانیة قلت لو صح الوجود الخارجی بهذا الاعتبار لکان الصور الذهنیة ایضا موجودات
خارجیة وبالجملة المراد بالموجود الخارجی الموجود فی الخارج عن المشاعر ای القوی الدراکة
اسکان قوله الا ان ذلک الشی یسمی ماهیة اه الکتفی ههنا بالمغایرة الاعتباریة ولم یکتف بها
فی صدر الموقف ولذا لم یحمل الماهیة ولا التشخص مشترکا بین الثلثة ولعل هذا یجعل کلام
الغیر ویحکم بانه تعسف قوله بل المتحقق فی الخارج ماهیة وهویة اه لیس المراد ان الموجود
فی الخارج یتحقق ماهیة وهویة بضم الثانی فی التحقق الخارجی بخلاف الموجود الذهنی کما یتبادر
سیاق کلامه اذ لا انضمام فی الخارج فان الهویة متحدة مع الماهیة فی التحقق الخارجی
ولذا لم یصرح بالانضمام فیه بل المراد ان الموجود الخارجی یتحقق فی تحققه الخارجی ماهیة وهویة
ابتداء حصولها فی ذلک التحقق بخلاف الجزئیات المرتسمة فی الحواس فان ابتداء حصول هویاتها
هذا التحقق بل کانت متحققة فی تحققها الخارجی فارتسم المجموع فی الحس ولکن ان یکتفی بالمغایرة الاعتباریة
فی اعتبار الانضمام الخارجی فان قلت بهذا الجواب لا یتم فی المحسوسات المفرقة کمن یرى تحققها
فان تشخصه بحسب الذهن فقط قلت لا تشخص ولا هویة ههنا اذ ان الشی لو لم یرتسم فیه
من طرف الحواس لا یکون الا کلیا وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قلت یصدق علی تلک الجزئیات
انها متحققة ماهیة وهویة بضم الثانی بحسها الذهنی وهی التشخص الذهنی العارض فی الذهن
فالسؤال باق قلت قد سبق ان المراد بالهویة هو التشخص الخارجی سواء حصل فی الذهن ایضا
ام لا والا فالماهیة الکلیة الذهنیة ایضا متحققة ماهیة وهویة علی انه قد یدعی ان ذلک التشخص
الذهنی مشترک بین الماهیة التشخصیة هذه والنوعیة الکلیة فلا اعتبار له فی ذلک الانضمام وان
کان محل نظر قوله فان الحقیقة یطلق علی ما یتناول الجزئیات فان قلت هذا مسلم لکن الحقیقة
التی حکم علیها باتحاد الموجود بمعناها الکلیة قلت لا نم ذلک لو لا امر فرضی یقیدها بالکلیة
المراد ان کل ما به تحقق ما یتمیز عن غیره فلا یصدق علیه الحقیقة مع قطع النظر عن کلیتها
فان اتحاد بما یصدق علیه الهویة ایضا خارجی والا ذهنی فتأمل قوله وکل ذلک بعید

قوله واما الوادیة ... وکذا التفسیر فانها موجودات خارجیة ... ولیس الا التشخصات ... سیشار الیه ...

الابوی الجملة ارتکبنا لیصح من التکلفات مع ان الکلام بعد محل تأمل قوله لیس احترازا
عن شی لو لا ممکن بالغیر فیه بحث لان الامکان بمعنی سلب الضرورة الوصفیة والوقتیة جمیعا
لیس مستفادا فی الذات بل عن غیره ولذلک یحدث ویزول علی انه ان یحمل ممکن بالغیر بهذا المعنی ممکن
بالذات وهذا الامر فی الحمل علی الاحتراز فتأمل قوله لکنه غیر مقوم لما حل فیه لیس المراد
بالتقوم ههنا المعنی المصطلح اعنی الدخول فی الماهیة بل کون المقوم بحیث لا یحصل بدون المقوم
ففیه بحث لان التقوم ههنا من الجانبین فان کلا من الهیولی والصورة لا یوجد بدون الاخر
فالاولی ان یقول ای فی محل یقوم ما حل فیه وحده ای دون عکسه فان الموضوع قد یخلو عن الاعراض
کلها کما یسدد به الشایع فی تحقیق عدم وقوع الحرکة فی مقولة الجوهر فلیتأمل قوله والموضوع و
المادة متباینان ای الموضوع لشیء والمادة لذلک الشیء متباینان وانما قلنا ذلک لان بعض
الاعراض الحالة فی نفس الهیولی یجعلها موضوعا ایضا الا ان بعض الاعراض لا الکلیة فی الهیولی
بالذات بل فی المجموع ومما ینبغی ان یعلم ان تباین الموضوع مع المادة لیس بالذات بل لانه یعتبر
فی المادة اضافتها بالجملة الی الصورة فلا یطلق علی الجسم بالنسبة الی العرض الحال فیه ولذا اطلقوا
القول بان المادة لا بد ان یکون قدیمة واما تباین العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر قوله
لم یثبت وجوده عندنا فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالی حادثة لا فی
محل والکراهیة قالوا لله تعالی صفات حادثة قائمة به تعالی فقد ثبت وجود ما لیس بمتحیز ولا حال
قلت التقسیم علی مذهب الجمهور الا تری ان بعض المتکلمین قالوا بالجواهر المجردة قوله
یلزم الترکیب قیل لم لا یجوز ان یمتاز بعارض عدمی کما هو مذهبهم فی التعین قوله
یلزم اما قدم الحادث او حدوث القدیم رد علیه انه لا یلزم من الاشتراک فی الماهیة الاشتراک
فی العدم والحدوث کما یصرح به المص فی اواخر بحث العلم من الالهیات قوله لا نم انه ایضا صفة
وقوله فان من سأل عنه لا یجاب الا به ثم ولو سلم فالجواب بالاعم یستلزم التمیز فی الجملة وهو
کاف کما هو طریقة القدماء علی ان الملازمة لا یثبت الا لو اثبت صحة الجواب وجه الجواب
لیس بلازم للصحة قوله اذ لا یشارکه فیه غیره والصفات لیست غیرا علی ان القدم الذاتی
بمعنی عدم الاحتیاج الی الغیر فلا اشکل فی اختصاصه به تعالی قوله لا یخلو عن مصادرة

لان كونه اخصر او فيه بحث لان كونه اخص سبحانه تعالى وان سلم بوقوعه في بعض الامر على ان
لا موجود هناك حادث لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز لكن العلم به لا يتوقف على العلم بذلك حتى
يلزم المصادرة لو تمكن ان يستدل على تلك الاحدية بوقوعه في الجواب فان منع صحة الاستدلال
فقد رجع الى الوجه الاول في المآل قوله الاول في تعريفه اي هل له تعريف ام لا ولو كان له تعريف
فما هو قوله كما هو الظاهر منها اي من عبارة الوجوه فان المتبادر من الاتمام التعليل وقد
بيّنا في مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداهة البديهي الى النظر وعدم حصوله بالوجدان
قوله فان بداهة التصور صفة خارج عنه ولو سلم اتحادها فبداهة حصول التصور لا يستلزم
بداهة العلم ولا باجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج بصحيح الامر فهذا القيد توضيحي لا
احترازي نعم لو حصل تصور الموضوع بالكنه لم يكن ثبوت البداهة على تقدير تحققها
فيه مطلوبا بالبرهان بناء على ما تقرر من ان ثبوت ذاتي شيء له لا يعلل لكن لم يثبت ذلك
الا باللزوم قوله ويكون وجوده ضروريا دفع للتشكيك قيل ان اراد بضرورية وجوده ضرورية
التصديق به ففيه ان ضرورية التصديق لا تستلزم ضرورية الاطراف فان لو على حصوله من البلد
الصبيان حتى يلزم ضرورية اطرافه ايضا امنع ذلك مع ان الكلام لا يسمح نحو ضروريته بهذا
وان اراد ضروريته بتصور الوجه فيقدر عن لازم واجيب بان الكلام لا مام وقد جرى هنا
طريقة المعروفة من الاستدلال على بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان مرتبا
يمكن ان يحار كل واحد من الشقين لكن الاول الظاهر قوله فلا اشكال في ذكر الدليل فيه
لانه ان اراد بضرورية التصديق بانه موجود ضروريته بنفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف
فلا يفيد المدعى اعني ضرورية محموله وهو الوجود وان اراد ضروريته بجميع اجزائه اجمالا فعلم
ح بتحقق ذلك البعض فالاشكال في ذكر الدليل باق لو لا يلزم الاحتياج الى وجود الدليل
الخاص لجواز ان يكتسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق الاول والحمل
على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيدا فتامل قوله او نقول
انه قيل يحتمل ان يكون المعنى او نقول بعد تسليم النص لا لازم من كون العلم بوجود كل دليل
مستفادا من دليل اخر نعم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه لا دليل على سالبتين انه وكل

ان يكون تصويره الحاصل الوجه الاول بطريق اخر فان حاصله ان بداهة تصور الوجود الخاص
تستلزم بداهة تصور الوجود المطلق فاشار اولا الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول
للمطلق وثانيا الى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وانت خبير بان الاحتمال الثاني انما يسمع اذا حمل
كلام المص على ظاهره واما اذا حمل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فلعله اراد الخ واما الاحتمال
الاول فبطلانه اظهر او على تقدير تسليم النص لا يسمع تحقق المقدمة الموجهة في الاستلزام ~~بوجه~~
لان وجه كل محمول للموضوع يجوز ان يستفاد من دليل اخر فلا يثبت بداهة وجود اصلا
فليتامل قوله ولا دليل عن سالبتين ولو سلم فمورد السلب هو النسبة الايجابية اي
المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود قوله فاتجه الاشكال انه فان قلت يجوز
ان يريد المص بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودي احد ابالحاصل معنى
فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا احد الاحتمال وجوابه انا لا نم ان وجودي
حصه منصوص بالبداهة نعم انا موجه تصديق بديهي فانه حصل في هذا الكلام تصور وجودي
مقابلا للتصديق الذي هو انا موجه فلو حمل كلام السابق على الاحتمال المذكور لا اصل
الجواب هذا وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه اخر حيث قال واعلم
ان الشارح قد حمل كلام المص هنا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودي فحكم باتجاه الا
شكال ولا يخفى ان مراد المص هنا تصوير طريق اخر لبداهة تصور الوجود وحاصله ان
ان تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهاؤه الى كاسب وجوده ضروري فيثبت المط اراد
ان ينتقل من طريق الموصل التصوري الى الموصل التصديقي لا على معنى انه يكتسب به تصور
وجودي بل من حيث انه موصل دعوى فافهم او نقول انه فالزم هنا ايضا وجوده متصورا
بالبداهة فثبت المط بهذا الطريق ايضا هذا كلامه وانت خبير بان سياق الكلام يابى
هذا التوجيه اما اولا فلان الواو في قوله ولا دليل مانع عنه عند من له دربة في صناعة
التركيب لهذا الوجه ان يقول او نقول لا دليل عن سالبتين واما ثانيا فلانه لو قصد
ذلك لكفى ان يقول لا شك في وجود قضية بديهية موجبة واما ثالثا فلان هذا الوجه ح
دليل مستقل فالوجه ان يعد دليلا ثانيا وتصير الوجوه اربعة لا ثلاثة كما قرره المص

موسى باشا الشهير بقاضي زاده الرومي

كلام الوجه وان امكن جوابه لكن الانصاف ان تحرير هنا ما افاده الفاضل الخيالي بان ليس المراد ما ذكر بل ذكر الكاشف ما قاله

فلعله اراد کما انه اه قيل لا احاج اليه فاما لا نقول لو كان كسبيا لكان اكتسابه بدليل ولا دليل عن
سابقتين اه بل نقول لو كان كسبيا لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين احديهما لا يحاجا
ستنزع العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث لو لا م الملازمة فان كسبية شئ لا يستلزم
العلم بكسبيته بل الا فيصح بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققنا في مباحث العلم قوله
كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين فان قلت يجوز ان يقال الواجب لا متحيز ولا حال في المتحيز
قلت ان اعتبر جزء التعريف مفهوما وليس يدخل معنى السلب في التعريف به بتمم المطلوب وان لجذا
سلبين فلا اشكال ان المعرف هو السلب المضاف من حيث انه مضاف فيدخل الاضافة الثبوتية
كما صرح الشارح في الحواشي الصفوي على ان جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شئ عن شئ
يكفي في المطلوب فيه نظر لان المراد من وجودية اجزاء المعرف ان لا يكون السلب جزءا
من مفهومهما وهذا الاستدعى الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب وانت خبير
بان هذا المال الى ما ذكره في جواب التنزل الاول قوله وانه لا يستدعي تصور وجودي
فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودي لان الكلام في تصور حقيقة
ثم ان نسبة الوجود الى افراده التي هي النسبة الحكمية هو معنى وجودي فلا بد من تصوره قطعا
ولو باعتبار قوله وليس يلزم انه يرد جواب عن قوله وايضا لو افلت وتحصل ان المتنازع
فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضا لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزء من حقيقة
وجودي ولا من مفهومه لكان اشمل كانه لم يتعرض له لظهوره واعترض عليه بان محل النزاع
لا بد ان يكون مجردا مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس المجرد المشترك الا مفهوم الكون
بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط واما الامر الآخر فلا مجرد مفهوم
لاحد من المتنازعين فكيف يتصور ذلك فيما فيه النزاع ثبت بدليل بداهته ولم يثبت فلا
نزاع فيه والجواب منع ان المجرد المشترك بحسب التصور ليس الا مفهوم الكون وان الامر
هو حقيقة الوجود وليس بمتصور لاحد من المتنازعين قوله ثم بل ما حكم فيه انه نعم قد
يطلق لفظ الوجود والثبوت على الحصول والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشاكلة المعنى
الحقيقي كما صرح به الشارح قوله الذي هو الاثنينية او مستلزم ان قلت الموصول ان

کان صفة للمغاير لم يصح قوله او مستلزم للتصورها لان المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير
لا نفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله هو الاثنينية الا ان يحمل على حذف المضاف اي هو
تصور الاثنينية قلت يجوز ان يكون صفة للتغاير وليس المراد بالاستلزام الخارجي
بل الاستلزام الذهني اعني الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال قوله لم يصح الاستدلال
بداهته اه فيه يجوز ان يستفاد العلم بالكلية من العلم بحال كل من خصوصه ثم يبتنى احكام
الاحاد وسعة حكم الكلي فيصح الاستدلال في هذه الصورة ايضا بلا دور وليس شئ لان
العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا في نفس الامر بل مستفادا من احكام كل فرد فرد لا يمنع
الخصم فيه نظرا الى اشتباه باحكام الافراد او لو فرض مساعدة الخصم فلا بد في كونه علميا
من ملاحظة مقدمات دليله ولو اجمالا لا يعدو البتة قوله فيكون الجزء مساويا للكل
اي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا للكل وذلك باطل وانما قيدنا به لان مساواة
الاجزاء الخارجية لكلها في الماهية ليس بمحال على الاطلاق الا ترى ان طبيعة الماء المتحدة
هي بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءا منها وبالجملة قد يتصور ان كل جزء من اجزاء الجسم
البسيط مساو لكله في الاسم والحد كما يصرح به نعم الجزء الخارجي لا بد به في الماهية الخارجية
اعني الهوية فان قلت مقصود المستدل ان اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم
تلك المساواة وهو محال مطلق لان الجزء داخل في ماهية الكل والشئ ليس داخلا في نفسه
وايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه قلت لفظ المساواة يابى هذه الارادة كما لا يخفى
قوله عارضا لها اذ لا شك في انه ليس منفصلا ولا اجنبيا عنه بالكلية قوله فيلزم
التعميمان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود قوله يوجد مع او
بعد المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء
على الكل زمانا وههنا بحث وهو ان الترديد اما بالنسبة الى المعية والبعدية والعلية
مع نفس الوجود او مع وجود الموجود فعلى الاول لا استحالة في تأخر وجود الجزء عن نفس الكل
اما الثاني فوجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل او تقدم وجوده على وجوده لا تقدم
وجوده على نفس الكل وعلى الثاني لا استحالة في تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يعرض

فردان من الماهية لجزئيها فوجد تلك الماهية بعده بعنوين منها فعرضان لجزئيها
وليس من هذا العدم الشيء على نفسه على ~~ذلك المعدوم~~ لان الصفة الموجودة في نفسها
لموصوفها باعتبار وجودها اي بعد وجودها في نفسها الغير فان الحكم الاتصاف ما ثم
الشاص الموجود ولا يعقل ان يقال قام به الشاص المعدوم اولا ثم وجد فوجود
الوجود الموجود على العرض مقدم بحسب الذات على عروض فرد من جهة الجزئيها
لعروضها لهما ما ذا فرض ان اتصاف الجزئين بالوجود قبل وجودها يعدم الشيء على
بلا تخالة فتامل قوله فلتشخص الجزء متقدما فان قلت ففيها ما اخر غير ما ذكرنا على ان
في المعية معاشر الشيء لنفسه وفي التعدية بتلك المعانى مع التعدم كما في القبل
سوضح قلت لا فسانها ذكرت فان الوجود بحسب انه غير الوجود بحسب كونه
للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة انصافي تاخره بالاعتبار الثاني فان قلت هذا
جار في الثالث قلت لم لان ذات الشيء لا يمكن ان يتاخر عن اعتباره قوله
الرسم يجب ان يكون اعرف فان قلت ~~تخصيصه بالرسم على الاعلى وقعه~~ لان المعرف يجب
كونه اعرف سواء كان رسما او حدا قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد انما يكون
بالاجزاء والاجزاء اعرف بالاتحالة فلا يصدق المقدمة الثانية وهي قولنا لا اعرف من الوجود
فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه بحث قوله اعم المفهومات فان قلت الامكان مثلا [illegible] وان
احدا اعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين فهو اعم لا تعال الافراد
من الاعم معنى التفضيل بل انه لا اعم منه فلا يقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا
المعنى مفهوم من العبارة لو لم يرد معنى التفضيل لم يبق للادعاء جزئية عما سواه وجه ولا
تفريع لقوله والاعم جزء الاخص قلت الظاهر ان المراد انه اعم المفهومات التي يحكم
بعمومها قوله وايضا ما العنصر عام الظاهر انه دليل ثان لا عرفية الاعم معطوف على
قوله والاعم جزء الاخص والجزء اعرف لا علاوة ثالثة لا عرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه
وحمله الشارح في تحقيق الجواب عليه قوله فالاولى في الجواب قد ينبه ذلك على ان لفظ
المساواة مانع عن حمل الترديد الثاني على ان اجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود او [illegible]

يندفع هذا الجواب نعم لو قرر ابتداء بذلك الوجه اندفع هذا الجواب ويعين اختيار
انها ليست بموجودات قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين فيه بحث لان لزوم
اجتماع النقيضين على تقدير ان يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان
اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير متات في
صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها لا يقتضي اتصاف كلها به فلا نقض
يمكن ان يقال لو كان جزء الدار متصفا بسلب الدار ولا شك ان الكل يجتمع مع الاجزاء
وان اجتماع الموصوف بشيء يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا
الوجه يجري في صورة الوجود ايضا فان بني المستدل لزوم اجتماع النقيضين على
تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظ وان بناه على ما ذكرته من ان
عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح في وروده النقض ايضا لان مقدمات الدليل جارية في
صورة النقض والمخالف في تعليل لعدي المقدمات لا في نفسها وهذا القدر لا يقدح في النقض
وبهذا الظهر ضعف ما افاده الشارح في كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشيء
بنقيضه او تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق من ان
المعتبر في التصديق شرطا او شطرا هو ذات التصور الساذج لا مفهومه العارض لتلك
الذات فلا يلزم شيء من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط الشيء بنقيضه
او تقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا لا مرما
لا يصدق عليه التصور [illegible] الجمع هذا المعروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه الا لازم
فيعود اصل الفساد سواء كان العارض جزءا او شرطا ام لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض
هو الذي لم يلتفت اليه القوم على ما نقله في حاشية المطالع فتامل قوله فانه اي الوجود
لو العدم اتصاف المعقولات الثانية اه اشار بقوله لو العدم الى وجه تاويل افراد الضمير
مع ان الظ ما فهما لا يصلح السياق رجوعه اليهما وههنا بحث وهو ان كون الوجود
متصفا بالعدم عند العقلاء [illegible] انما يستقيم في الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات
واما الوجود الخاص الواجبي الذي ادعوا انه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج

بوجود هو نفسه فح نقول كيف يستقيم عدهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول
الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يحصل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه والوجود
المطلق ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو الوجود الواجب وهذا البحث اورده بعض
المتاخرين فقيل بجاب بان المراد بالمطابق الخارجي المنفي في المعقولات الثانية موجود خارجي
اذا جرد عن المشخصات حصل منه في الذهن ما يسمى معقولا ثانيا على ما يجي في تحقيق الكلي
وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتيا له والوجود المطلق ليس ذاتيا للوجود
الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه مقول عليها بالتشكيك فلا اشكال على ان الظاهر
ان مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود لا ان هناك
ذاتا ووجودا هو عينه لانه لا يخفى على عاقل ان ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطاة لا يمكن ان يكون
قائما بنفسه صانعا للعالم كما ان ما صدق عليه الضاحك والماشي وغيرهما من المعقولات مواطاة لا يمكن
ان يكون قائما بنفسه وهذا نظير ما ذكروه من ان صفات الباري تعالى عين ذاته فان
الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بان مرادهم انه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات وصفة
لا ان هناك ذاتا وصفة هي عينه فالحاصل مرجعه الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وثمراتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا ان لا يكون الباري عز وعلا موجودا
عندهم تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قلت ان اريد عدم كون الوجود قائما به فلم
بلا شبهة وان اريد ان لا يترتب عليه ما يترتب على الموجود فممنوع وقولهم الوجود المطلق
محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطاة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على
الوجود الواجبي وغيره تسامح وقول على سبيل التشبيه والمجاز وهذا ما ظهر لي من مرام الفلاسفة
والله تعالى اعلم فح ايضا يندفع عنهم ذلك البحث قوله لان معروض الوجود فانه موجود فقط
معروض الوجود متصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقا فيلزم ان يتصف
الوجود ايضا بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه
كون صفة الصفة صفة ليس كليا بل لو كانت محمولة بالمواطاة على الصفة المحمولة على موصوفها
بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطاة للحيوان ويتصف بانه ليس بحيوان مع ان الحيوان

لا يتصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر جدا قوله اما المحال ان يتصف احدهما بالاخر
مواطاة بهذا انما هو في القضايا المتعارفة واما في القضايا الطبيعية
فيمكن اتصاف الشي بنقيضه نحو كما يقال الجزئي ليس بجزئي قوله كان اجزاء الواد
متصفة بانها ليست داخلة في مطابقة التخييل مما قيل وهو ان نظير هذا المثال كون الاجزاء
ليست بموجودات والكلام على انها ليست بموجودات قوله وليس المراد بالصفة ما يكون
خارجا عن شي اه اي ليس المراد بها في الجواب ذلك واما في اصل الاستدلال فلا اشكال ان المراد
بها ذلك لا ما حمل على الشي مطلقا والا يكون قوله فلا يكون الصفة بتمامه صفة فاسدا في
جواز حمل الكل على الجزء مما لا خفاء فيه فكيف يدعي بطلانه ثم لا يذهب عليك ان الجواب مبني على
ان الصفة في الاستدلال عام من ذلك المذكور وفيه ما فيه فان قلت لو قال المستدل مرادنا الخارج
القائم فما يقول المجيب قلت يقول لا هذا ولا ذاك لان الموجود اعند الشيخ ليس الوجود والعدم
خارجا قائما بها اما العدم فظ واما الوجود فلانه عينها وهذا يظهر جواز ان يوجه
الجواب المنقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ فلا قول بالحال قوله وهو يصرح بانبات
الواسطة المعدومة القائلة بان الوجود لا يرد عليه القسمة قد صححها الشارح في حاشية شرح
التجريد وابطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمه وقد اشرنا الى
توجيه اخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل قوله فلا يصح الاعلى راي مثبتي الاحوال
قال بعض الافاضل لكن ما في تعريفهم الحال بانه صفة قائمة بموجود لان الاجزاء في
قيامه به الوجود الذي هو الكل ولا شي منها قائم بموجود اللهم الا ان يجاب عنه
بالكاتبي وانت خبير باندفاع هذا السوال بما حققنا في تعريف الحال من ان المراد بالموجود فيه
اعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة او معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ما ذكر
قوله لان في الحد المشهور اشارة الى ان الحد في غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء
الغير المحمولة قال الرئيس في الحكمة المشرقية لو اورد كب شي من اجزاء غير محمولة وحصل بتلك الاجزاء
باسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل ويكون القول الدال على
تلك الاجزاء حدا تاما وقد ذكر الشارح في بحث الماهية قوله بل التغاير في الذهن كان

تقدم الوجود على نفسه في الزمن ولا يسكر ... بطلانه ايضا ملكنا لا محذور في الشق الثالث

قلت التمايز الذهني يكفي في الاستدلال لانه يقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما ان
متصف بوجود مع او بعده او عانه ما في الباب ان الازم في الشق الثالث اذ التردد
ح في الوجود الذهني للاجزاء المتمايزة في الذهن لا في الوجود الخارجي لها العدم التمايز في
الخارج حتى يصح التردد بين الاقسام الثلثة فلكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن
قبل وجود الوجود الذي هو الكل المركب منها بان وجود الجزء في الذهن عبارة عن العلم
الكل ايضا عن العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثاني بلا محذور ولو لا محذور في تقدم
الوجود الذهني على وجود مفقود قوله بل بالعدم اه ان تلك الاجزاء الذهنية تتصف
اجزاء الوجود بالعدم ولا يسكان تلك اجزاء ذهنية يتصف ايضا بالوجود الذي هو الكل لا
ملكنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان
الاجتنا وليس مبنيا على السؤال تسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن الصادق
اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها مواطاة واتصافها بالعدم هيهنا بمعنى
بها وحمله عليها بالاشتقاق فالازم ان يصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود
ولا محذور فيه بل المحذور ان يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة قوله طواز
ان يكون من الخواص اه وذلك لان المعرفات والحجج معدات لفيضان المطالب من المبدا
الفياض فيجوز ان يستعد الذهن القوي لفيضان كنه المطلوب منه بحدوث تصور الخواص بلا
ترى انه كيف يمكن كون الخواص كاسفة لكنه الحقيقة مع انه لا مناسبة بينها والعلة ... الى
الكشف على ان هذا التقدير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة واما عندنا فالعلم بعد
النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد ولا توليد بل بطريق جري العادة كما هو الظاهر
من عبارته قوله ظهورا ما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث هو ان الاعرفية
في نفس الامر يتوقف على نفس البداهة فيها ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل
اياها وانما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم
بالاعرفية اللازم في الاستدلال وبالعكس فيدور لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية على
بالبداهة على انه وجه غير ما ذكر الشارح الا ان يريد التوقف بحسب العلم فتامل قوله

بل بعد كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا توضيح لمراد المص فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته

فلا دور

قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا قد نبهناك سابقا على ان هذا القول علة ثانية لا اعرفية الاعم
لا علة ثالثة لا اعرفية الوجود كما زعمه الشارح فما يستفاد من ظاهر كلامه فتامل قوله
ملنا مبني على الموجب بالذات يعني ان مراد المستدل وهو اثبات اعرفية العام انما يتم
في الموجب بالذات والا فيجوز ان يختار المختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام
فالقول بانه ليس مبنيا على الموجب لوجوب الفيض عن المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع
وتحقق جميع الشرائط التي من جملتها تعلق ارادته غفول عن تحصيل الكلام قوله انما تعرض
للشيء باعتبار ذلك اي التحقق في الخارج واما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص
الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالظاهر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يندفع ما يورد على
قوله اذ لا علاقة بين الصور بين الذهنيين من انه ينتقض بالاضافيات والجزء مع
الكل وذلك لان المراد بالصور بين صورتا الشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة
الحيوان سواء اخذا بالكنه او بالوجه وليس القصد الى خصوصيات الصور قوله
نعم لو كان الاعم جزءا وقد يقال العام اكثر اجزاء فيكون الاحساس بها او فيضانه
المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف
وهذا جار في الذاتي والعرضي لو كان افراده محسوسة قوله انما البديهي بعض
وجوهها فيه بحث اشار اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصور
الوجوه بل عدم امكان تعقل شيء لان الوجه صفة من الحقائق ويمكن ان يدفع هذا
بان المراد نفي بداهة كنه شيء من الماهيات الموجودة لو هذا القدر يكفي في الاستدلال
على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة قوله فيتعقل تبعا لها
ان اراد تبعيته لتصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فمم وسنده وجود الواجب تعالى
وان اراد تبعيته لتصورها ولو بالوجه فمسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالنخعى
والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود قوله لان التابع للكسبي اولى بان يكون
كسبيا مردود بما اشير اليه في مباحث النظر من ان العلم بالبديهي قد يكون تابعا للكسبي
منه علم العالم بان له هذا العلم الكسبي قوله لا بد من تصور مفهوم العارض فيه

للوجود

فيلزم جميع ماهيات الموجودة في الذهن كسبية بكنهها في تصورات الوجود وتسلسل

ان العارض لو كان اضافة او مستلزما لها لا يتصور بدون المضاف اليه والآن
من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذي هو مفروض فالاولى ان يجاب
الآن او بالجواب الذي ادعى فيه الاستدراك لو لا الاستدراك على هذا التقدير
قوله وقد يكون ضرورية اي بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل
قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهيا ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في
كما اشرنا اليه فلا ينافي منع بداهة شيء من الحقائق قوله وفيه بطلان الماهية
الكل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التي لا وجود لها
فلا يكون الوجوه الا ابعاد المخصوصة لان الوجود الذهني يعرض لها ولا يلزم
من المتكلمين حتى من عدم قوله بالوجود الذهني قوله الاول يتصور اما يكون
انه فان قلت هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا مع ان النزاع في الكنه
لا يقال التعبير لازم للتصور بامر جزئي اضافي بالنسبة الى امر واما لو كان الوجه اعم
كالامكان العام مثلا فلا لانا نقول قد سبق ان ما لا يتعين تمييز الشيء عن غيره اصلا
لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المط وكون المط
في الكنه فقط ثم نقول ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان تصور الوجود بوجه
الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره
في الدليل المذكور بهذا ويمكن ان يقرر الامر الاول بان تصوره بتمييزه عن غيره
ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجه فيلزم الدور
الاجمالي انه لو صح لزم ان لا يعقل شيء من الاشياء اصلا لان ما ذكره وانه يسقط
ان التصور يستلزم التمييز لانه يتوقف عليه فيلزم لكل تصور وتصديق عن
اللذين بينا لزومهما له في تصور الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بان
الاجمالي والمتفق عليه عدم استلزامه للتفصيلي قوله والجواب ان تصوره اه
نعقل السلب الخاص على نعقل السلب العام انما يلزم لو كان العام ذاتيا للخاص وكان
متصورا بالكنه قبل ولو سلم ذلك التوقف بناء على حدوث المطلق والمقيد فيتوقف على تصور

لا يصح تعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فقال ح تصور الوجود بالكنه
موقوف على تعقل السلب الخاص الموقوف على ~~تصور السلب المطلق بوجه ما الموقوف~~
على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث
لا يخفى ان التصور بالوجه ايضا يستدعي التمييز ولو عن بعض ما عدا المتصور وان
هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا فيلزم الدور والتسلسل في تصوره
الوجوه قطعا فليتامل قوله ونحن لا نم الوجود الذهني ولو سلم فالحاصل الموجود في
الذهن اشباح الاشياء المخالفة لها لا في الحقيقة كما هو مذهب البعض خلاف المحقق كما سبق
قوله يكفي في تصوره حصوله للنفس وذلك الوجه الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام
الاعراض بمحالها فلا يتوهم على هذا التقدير احتياج المتلبس اصلا فلا يتعدد في
الوجود فضلا عن التماثل قوله للوجه الذهني الجزئي فان قلت الصورة الكلية
متحققة في ضمن الوجه الجزئي بالمجرد وبحاله فلت ماهية الوجود متحققة في الوجود
الجزئي لا تنطبق كونها صورة وظلا للشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا تماثله
اصلا قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك يعني لو سلم ان قيام الصورة بها كذلك
فظاهر انه ليس قيام الوجه كذلك لما سيجيء من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في
الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل ان يراد منع قيام
الصورة بها كذلك ولا نم انه يلزم زوجية النفس لحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام
الاعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال لا زيادة الحال في الخارج كما لا يخفى
على المتامل وسيجيء تتمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهني قوله الثالثة انه الموهوم
فاعل ومنفعل بهذا اولى مما نقله في شرح التجريد من ان الموهوم هو الفاعل والمعدوم
المنفعل لانه مبني على ما اختاره المتقدمون من تخصيص الناقص بالاخص لان
المعلول الاخير الذي هو منفعل محض موجود واسس فاعل والممتنعات معدومات وليس
منفعلا على ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا لا يخفى قوله اي يصح ان
يعلم ويخبر عنه هذا التعريف للوجه المطلق المتناول للذهني والخارجي وح لا يرد عليه

المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح ان نعلم ونخبر عنه والا لكان موجودا في الذهن
لا معدوما مطلقا واما التعريف الاول فهو للموجود الخارجي **قوله** او ما به ينقسم الى
فعل او انفعال الشيء او صحة ان يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العين
هذين التعريفين للوجود ماخوذ من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فيفيد
المشتق المذكور فيهما لا يكون الا معرفا للمبدا اشتقاق الموجود اعني الوجود كما في
الفاعل الا ترى ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل
المعرف للموجود ما به وذلك الحال المعتبر عنه باللفظ المشتق نعم قد يكون تعريف الموجود
مشتق مرادف له فيكون مبدا اشتقاقه معرفا للمبدا اشتقاق الموجود كالثابت
قوله فان الجمهور يعرفون معنى الوجود وقد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور
الذي كلامنا فيه **قوله** والفاعل موجود لانه فيقبل ضعفه لانا لا نم ان معنى الفاعل
له اثر في الغير ومعنى المنفعل موجود فيه اثر من الغير غايته الامر ان يسلم انهما لا يكونان
موجودين **قوله** وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فيه بحث لان الامكان
يمكن ان نعلم ونخبر عنه جهة للقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا
امكان الوجود كما سيصرح به المص في المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع
ولئن شئت فتامل في قولك زيد يصح ان يتصف بالعمى وهذا ايضا مدفوع بان
بان الامكان قد احد في كل من تعريفي الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب
عن طرفي الوجود والعدم وذلك لان الامكان في تعريف الموجود سلب ضرورة
المعلومية والاخبار عن الموصول وفي تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب ولا احتياج
من التعريفين الى نسبة الى الوجود والعدم بل الى الانتفاء فتامل **قوله** يستلزم
فيما يحصل به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه اذ الباقي لا يكون الا ما علم
قطعا **قوله** وكذا لو اعتقدنا ان ذلك السلب يمكن اه بهذا الطريق من الاستدلال
هو المفهوم من قول المص مع زوال اعتقاده مع زوال اعتقاده الطريق الاول اعني
لو اخبر ما لموجود يمكن اه هو المفهوم من سياق كلامه اعني قوله ولو لم يكن مشتركا

به عند التردد في الخصوصيات ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه ثم ان المسلك
الثاني اسلم لانه قد يورد على الاول ان الحاصل هو الجزم باحد الوجودات المتخالفة الذوات
قطعا فلا يحدي نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك والا لزم بمعنى اخر فهو
ولا يتوجه وروده على الثاني لان الجزم باحد الوجودات المتخالفة انما ينافي لو الوحظ
الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس في المسلك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية
الممكن مثلا ولا شك انه لا ينافي بحسب هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصيات مطلقا من غير
تعيين فالحق ان يحمل كلام المص على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لا يمنع الجزم به عند
التردد في الخصوصيات امتناع نفي الجزم عند الشعور الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك
الخصوصيات فيلائم سائر الكلام مع لا يحوجه لتغير اعتقاد الضافية منافية وهي ان عدم
تعلق هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود المطلق اشتراكه في نفس الامر وهذا انما
يثبت لو اثبت كل الاعتقاد مطابقة للواقع فتامل **قوله** الوجه الثاني انه لا انتقال من طرف
الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكوره هو الكون في الاعيان ولا نم انه عين معنى الوجود
بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول احتجاج
صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون كما في شرح المقاصد ولقائل
ان يقول سلمنا ان التقسيم لا يصح الا باعتبار الامر المشترك لكن لا نم ان قولنا الوجود اما
كذا واما كذا تقسيم ولم لا يجوز ان يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية او باصرة و
التردد لا يستلزم القدر المشترك **قوله** ينقسم اليها استواء اشارة الى ما اشتهر من جواز كون
القسم اعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى
الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا اندفع ان قول الشارح وهكذا
تقسيمه الى وجودات الانواع والاشخاص مما لا بد منه اذ يورد على تقرير المص ان
اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية التي هي وجودات الواجب
والجوهر والعرض لا بين وجودات اقسام الجوهر واقسام العرض مع ان المدعى اشتراكه بين
الجميع والحق ان قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولية لا لان وجوب الاشتراك

مننا فقط لان دليله اعني قوله لان حصة التقسيم ضم مختص الى مشترك يفيد اشتراكه بين الاقسام
مطلقا وذلك لان القسم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لا الابيض مطلقا
الى الفرس والحجر وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط
من اشتباه القسم بغيره وقد يتوهم ان الاحتياج الى ضميمة الشارح باق على هذا التوجيه
لان مقصود المورد انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض
اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وافراد العرض لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم
كما في مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا وانت خبير بان هذا
منع لقد اسلم ان المقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه كما في تقسيم
الابيض الى الانسان والفرس **قوله** الثالث ان العدم مفهوم واحد قد يقال
ان مفهوم العدم وهو السلب واحد قد يقال لو سلم ان مفهوم العدم هو السلب واحد
لا تعدد فيه مطلقا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود بضرورة ان رفع المتعدد متعدد
ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر فان قلنا انما مفهوم العدم لا يمنع تحقق الحصر العقلي بين الوجود
الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجودا او لا
يكون موجودا سواء كان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده او كان كل سلب خرجا
حصصا لا اشتراك له مع سائر السوالب الا بحسب اللفظ فلت مراد المستدل انما مفهوم العدم
نفي العدمات الخاصة بناء على ان انتفاء التمايز بين الاعدام لا يحوج تحقق مفهوم مشترك
مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الا انما لا يمنع الحصر العقلي فمعناه الا اعلام
عن خاصة وحاصل الجواب الآتي منع هذا الا انما نعم ظاهر قوله فكذا مقابله اعني الوجود يأبى
حمل الا انما على المعنى المذكور اذ لا يشكل المستدل بتحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق
المفهوم الواحد العام للموصوفات لا في الانحصار فكانه قال ليس العدم الا مفهوما واحدا مشتملا
ان يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر ان مناط الاستدلال
انما مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لا دخل في الاستدلال لنفي الانتساب لما ذكرنا ان يحذف لفظ
في قوله لقد لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا

73

وان كان مردودا ايضا اشير اليه في الجواب **قوله** لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير له فان
قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره محال بكل شيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص
او لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار العقلي قلنا الحصر العقلي ما يحكم به العقل بمجرد النظر اليه
ولا شك انه ههنا بمقدمة اجنبية هي امتناع وجود الشيء بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في
قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة مقدمة
اجنبية يشكل بالحلول فانها قد يكون موجودة بوجود خاص تارة وبوجود من اخرى
جوابه **قوله** قلنا كان الحصر بملاحظة اللفظ اه رد عليه بعض الافاضل بانه يجوز ان يكون الحصر
بملاحظة احدى تلك المعاني المحتملة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا
المفهوم شامل للجميع وعلى مساواته لاشتراك اللفظي وجوابه ان الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التصريح
بلفظ الوجود مرادا به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء اما ان يكون
موجودا او معدوما فلا اشكال اصلا **قوله** ويكون ذلك الترديد بين ذلك الوجود
ورفعه حصرا عقليا رد عليه بان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بامتناع
جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا
بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في
معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه لو وجد زيد بوجود آخر
او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص
فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه
الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلي
ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما واما لو لم يتصور الا
تصورهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شأن جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم
لخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فح لا نم انه لو وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم
آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص على انه ينافي
انه لزم من هذا المحال المفروض ان يعدم زيد بعدم خاص هو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود

وقد يجاب بان المراد بالمعاني في قوله احد تلك المعاني ليس جميع المعاني بل بعضها فلك ان تقيد ضابط والضابط المعلوم المتحقق هو الحصر في لفظ الوجود

ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما

خاص عن ما اضيف اليه هذا العدم او بعدم بعد ما من خاصين وبالجملة لاشك على تقدير
الوجود آه الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئي سلبا متعلقا به فحاصل الجواب
اخص من الوجود والجزئي وسلبه الذي يصدق عليه العدم الخاص عقلي وهذا الكلام حق الا
لا يعال الجهر الذي لو عي عقلية هو الذي احد طرفيه كون الشيء بحيث لو وجد والبته فاظهر
يكون احد طرفيه العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل الا ان يقول نحن نطم لا نسلم تحقق
ح كيف وتحقق فيها يكون احد طرفيه ما ذكره موقوف على ثبوت الوجود المطلق فمن لا
لا نسلم نعم المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم واما ان العدم فيه مفهوم واحد
مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعدام ولذا الصحيح عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى
فلنتأمل فيه حق التأمل **قوله** ونحو قضيه الماهيه والتشخص واتحادهما عوى الضرورة
النزاع لا يسمع **قوله** لا استحالة ان ينطبق الدليل الواحد آه فان قلت الانطباق
وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل يمكن ايراده
ما اورده فيه ايضا فيكتفى بذكر الايراد ونظيره ما صرح به الشارح في اوائل بيان
المفتاح من انه لو ابين حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع الجزئيات على سواء ثبت الحكم
الكلية بلا شبهه ويسمى تصويرا للبرهان الكلي في مثال جزئي قلنا به قلت ما ذكره من الاكتفاء
على العلم بجريانه في سائر الجزئيات وانه بعد تصور امر شامل ايضا **قوله** وقد حكم على ذلك
اه الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلي ايضا من الافراد وعمم الحكم على جميعها والا يكفي ان يقال
من ان يتصور معنى واحد امتنانا للموجودات هو المسمى بالوجود والمشترك بين الكل
قوله بحكم ايجابي صادق الصادق في زعم المستدل فلنتأمل **قوله** بل بعض يتصور لا
لما ذكر في المنطق في ان الجزئي الحقيقي يمتنع فرض اشتراكه فلنتأمل **قوله** الوجه السادس او
الواجب ما يجب له وجود ما والممكن ما لا يجب له الوجود اصلا فالاعتبار ط بلا اشكال الا ان
هذه القضيه ايضا عقليه والظهر ما ذكره بملاحظه اللفظ واوضاعه **قوله** وكون الشيء الى
اه فيه بحث ينتج منه ابطال الفعليه اعني ان يكون للشيء وجود ان بالفعل والفعليه اخص من
يكفي في جريانه الوجه السادس ونفى الاخص لا يستلزم نفي الاعم والجواب لا يتقدر المضاف اي

المعتبر عنه

مع المؤثر

مطلب

مباحث زيادة الوجود

الشيء الواحد او امكانه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة
ببطلان وقوعه فالامكان باطل ايضا **قوله** او زائد عليها فيه مناقشة لفظيه وهي ان هذا في
قوله وان كان نفس الهوية بعد ان ما وقع موقع الجزاء وهو مطلوبيه ايضا الوجود من الشيء
اولى باللزوم لبعض الشرط اعني كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود في مثله بيان ان الجزاء
لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام لو استبعد استلزامه للجزاء ويكون
بعضه اولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود
الشرط وعدمه كما في قولك لو اهنتني لا اتنى عليك فح يرد على عبارة المص ان نفس الشرط ههنا
اولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظاهر ولئن اغمض عن حديث الاولويه بناء على الاصطلاح
الشائع في تراكيب المص فلا اقل من لزوم تحقق احتمال اخر غير الشرط المذكور يتحقق الجزاء
عليه ايضا فح لا معنى لضم الشارح قوله او زائدا عليها اللهم الا ان يقال وذلك الاحتمال هو
الجزء والاوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة او زائدا عليها ثم ان قوله وان كان
زائدا عليها لا حاجة اليه لان قوله او ان يكون موجودة بوجود من ناظر الى قوله او
زائدا عليها كما ان قوله لا امتناع ان يكون الهوية الواحدة آه ناظر الى قوله نفس الحقيقة فلنتأمل
قوله وهذا الشيء فيه آه وجه السخافة ان الادلة عامة **قوله** انه نفس الهوية آه قبل تعلق
هذا اللازم استغناء الممكن عن الفاعل لو لا يمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين الماهيه
وهي في نفسها لا يمكن جعلها آه على تقدير ان يكون مراد الشارح ما هو المص ظ
واما لو احمل على ظاهره فيمكن ان يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن وكانت
قوله مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها فيه بحث لان صدق الحقيقة لو افترض هذا لم يظهر قوله
معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يصح اتصافه
بالعدم على اتصافه بالوجود فالاولى ان يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها
ويمكن ان يدفع بان التفسير المذكور بناء على ما هو المتبادر من قوله من حيث هي واما قوله وكانت
معدومة فالزاي بناء على اسقاط الواسطة ومثله كثير وما ذكره حاصل الجواب الذي ذكره
قوله بلغ زمان كونها موجودة بهذا الوجود الاضراب متعلق بتنبيك العارض من حيث لا ... لاتها

واما الوجود الذهني فعلى تقدير القول به كما هو الا المنفعل لا الفاعل ح

على ان حصر صاح الوجود ... الى المنفعل ممنوع ... مستصحب ... ان الا ... محمول ... ح

معط وفيه اشارة الى الجواب عما يتوهم ان المبتدأ ونقول عروضه للماهية اما حال كونها موجودة فيلزم
تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين قوله ومع امتناعه اي مع امتناع التسلسل
في نفسه لما سيجئ من ادلة ابطاله واستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين بل يلزم عدمه على تقدير
وجوده وفيه المط كما هو الشارح وهذا الكلام معمول في صناعة المناظرة لانه عليه نظر شارح المقاصد
قال وفيه نظر لانا لانم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود بل كل جميع فرضت فعروضها لوجود
آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود
نعم يمكن ان يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زائدا الخ بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام المحال
كما هو المشهور ملتبسا من قوله ولقائل ان يقول الخ فيلزم ان الفارق هو الفرق بالعلية
لم يكن من قبيل التخصيص المذكور قوله بل الصواب ان يقال الخ فان قلت على هذا بطل الفرق الذي
ذكروه بين السالبة والموجبة بان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على
المحمول في الموجبة لو لم يكن موجودا خارجيا لا تقتضي وجود الموضوع قلت المنع هيهنا في المادة هو
الخارجي المعتبر لعدم الوصف الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال العقد
مطلق فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر مراده ان الصواب في جواب الشيخ ان يقال
وليس بصحيح لان هذا على مذهب الشيخ وهو ان الوجود ليس زائدا في الخارج بل في العقل فلو كان
زائدا في الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهذا اوفق ما في شرح حكمة
من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في شرح حاشية المطالع النزاع في كونه
زائدا في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وهذا اصح افضل المحققين في تجريده حيث قال
في التصور قوله لا بمعنى انه موجود في الخارج فيه ان الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج
ان له ثبوتا للموجود في نفس الامر ولا يمكن ان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له
الثبوت في نفس الامر فتامل قوله واعترض بان هذين الوجهين الخ وايضا يلزم من الوجه
ان يكون وجه واحد على الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المحلل ابطال
الخصم اعني مدعي الزيادة وقد جهل وانت خبير بان سياق كلام المص هيهنا يدل على ان مقصوده
وهو مدار الاعتراض قوله وقد يكون وجه الوصف نفسه واما ما يتوهم من انه قد يكون وجود

الوجود عدميا فان افراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية كما سيأتي فلا وجه جعلها
لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على جميع افراد الوجود كما لا يخفى قوله واما الوجود فهو
موجود بنفسه فان قيل يكون كل موجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ان
معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه لو
حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر
انه لو حصل للشيء لما بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يعرض
قيل قولهم الوجود موجود بنفسه كان الضوء مضيء بنفسه ليس لشيء لان من البديهي انه يمتنع
اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في
نفسه لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحرك
يصح ان يقال كل شيء سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل
معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا شبهة عليه امتناع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة قوله
مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب سيأتي ان نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص
فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك قال الاستاد المحقق
على ان مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به وزادوا التوضيح وجوها فلا يخفى
مفهومه على عاقل وكل من لا يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة انه لا يصدق على شيء ما
بان يحمل عليه مواطاة لو هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان يكون قائما بالشيء
يحمل عليه فكيف يقال ان ذات الله فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل فيقوم
وقد اشرت في المقصد الاول من هذا المرصد الى ان قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات
وان مرادهم ما ذكره ابن ما دكن الاسماء الاعلى ظاهر كلامهم فليتذكر قوله ليس المراد
بمعنى امكانه هو امكان ثبوته لموصوفه قوله فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة قال
المحقق اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم اي لا اول له وسيجيء ان التاثير في القديم غير ممكن وان
علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث نعم ماهيته تعالى لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له
لا يجب ان يكون مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوجوب ان يقتضي ماهية بعينها كون

منحصرة في نوعه ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط

وانت خبير بان كون علة الاحتياج هي الحدوث انما هو في علل الصفات كما صرح به في شرح المقاصد

كيف ولو لم تستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب نعم فيه شائبة التخصيص من الاحكام

العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف شيء بأمر لو كان ممكنا لم يكن بد من علة يحصل ذلك

منضما به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التي شانها ترجيح

احد المتساويين على الاخر نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج الى علة موجدة له وبذلك

ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لابد لنفيه من دليل ورد بان هذا انما يتم

كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك لو ليس الاتصاف مما يتصور ان يقتضي

عداه بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من

هو هو لا يكون الا جائز احصوله ولاحصوله فلا بد من ترجيح احد الجانبين حصوله

من مرجح اما الذات وغيره ويلزم احد المحذورين قوله واما ان تقدمها عليه بالوجود

فلا علة لو احوز ان يؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود في وجوده نفسها جاز ان يؤثر قبل

في وجود العالم ومع لا يمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود المؤثر وتعيينه ان ضرورة

العقل حاكمة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا الوجود غيره

فالو كان سببا الوجود نفسه قوله قابلة للوجود وعندكم انه فيه بحث لانه اريد انها

للوجود في العقل فلانم انها ليست متقدمة بل متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية

تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة له في الخارج فلانم

وانما يكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود اخر كذا في المحاكمات قوله وكلامنا فيها

اي في العلة الخارجة لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية

وصدوره بها موجودا في الخارج يحتاج الى الفاعل الخارجي قطعا بخلاف الاتصاف

المذكور فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما مع الاخر في انه ليس موجودا خارجيا

اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجة على نفي وجودها في الخارج

مع انه يحتاج الى بيان ان الاتصاف بها ايضا لا يحتاج الى تلك العلة لان القابل يحصل بعض

معلولة للجزء وهو الالازم لكونها من عوارضه كما لا يخفى فتامل قوله لا يناسب هذا التوجيه

لان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين العدم كما يدل عليه قول المص فهذه الحيثية هي

العدم كيف وكونها نفس النافية اغرب على هذا التوجيه من كونها نفس العدم كما لا يخفى

قوله اجاب الحكماء انه قد سبق الاشارة الى ما قيل عليه من انا لا نم ان المفيد لوجود

تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها

ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف

غيره فان بداهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مفيد الوجود الغير وكيف

يستدل بالعالم على وجود الصانع قوله بلا اعتبار وجود وعدم اي بلا اعتبار

لخصوصه وعدم خصوصه فيندفع قوله والا لامتنع انه فان قلت يجوز ان يقوم باعتبار

واحد من الامرين الوجود او العدم فلا خفاء في الجزم المذكور والشهود في احدهما

العدم استطرادي لان العدم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالنفي

قوله بل كانت باقي العدم من حيث هي هي ايضا اي مثل الماهية الواجبة او مثل

مع الوجود قوله فلانم انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته فلا حاجة الى ابطال ليس المراد

ههنا القبول الحقيقي الذي يقتضي امتناع القابل مع المعقول بل المجازي قوله فانه نفس

التعقل والتصور المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشيء في العقل ولو

لما صح المحققون بان الصورة الحاصلة فلا نسلم ان التصور والتعقل موجود ذهني لا وجود

ذهني قوله على وجه لا يشك فيه المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على

لا شك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة قوله

واتصافها بالماهية تغيير للدليل بعد التسليم قوله لو لم يكن معقولة لاحد اه قيل عليه

البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينه واما انه

في انفسنا فلا لجواز ان يكون في المبادي العالية ويكون النفوس آلة لها

كالبنا في الحكم عليها مع يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهني

نحو فرض المحال لكونها معقولة المبادي العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا

يمكن ان يكون علم المبادي العالية بالاشياء علما حضوريا لا يكون معلوما تها موجودات ذهنية
لان معنى العلم الحضوري ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم على غايب عنه ومعنى الوجود
الذهني هو الارتسام الظلي ويؤيده انهم جعلوا علم الله تعالى لجميع المفهومات موجودة او معدومة
علما حضوريا فلو استلزم الوجود الذهني للزم ان يكون جميع الاشياء ثابتا في ذات الباري
تعالى ثبوتا ذهنيا فيلزم التكثر في ذاته واكثر الفلاسفة لا يقولون به وهو مقتضى اصولهم
وان قال به ابو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حصولي البتة فتلك المبادي لا تعلم الجزئيات
المتشكلة المحتاجة في الادراك الى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم ما دام تتعقلها الماهيات
عن الوجود الذهني قطعا فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض
وهو الجزئيات المتشكلة مثلا والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد في الخارجي ايضا
سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة
الخارجي وان ورد على دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى اللهم الا ان يقال
العقول العشرة وان لم تكن مدركة للجزئيات المادية الا ان النفس الكلي المتعلق بالفلك التاسع
مثلا يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعها في الآلة التي
هي النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقي ههنا بحث اخر وهو ان من يقول ان الوجود عين الماهية
يقول الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى
لان يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني او الماهية الموجودة في الخارج
خالية عن الوجود الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الموجود في الذهن
الخارجية فتامل **قوله** لا يتوجه عليه انما لا يلزم اه اي لا يلزم حصول نفس الماهية بل الادراك
التعلق او الحاصل صور الماهيات لا انفسها وفيه تامل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود
الذهني فح لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر **قوله** لا لاثبات ان كل وجود زايد عليها
بعدم القايل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا التحقيق مع ان المسئلة من المطالب التي يطلب
التحقيق **قوله** لما دخله عليها فيه بحث اذ ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد
ح انه الشيء المتقوم على ما مر ان معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية

القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبحث للعقلاء فان النسبة بين الوجود
ونفسه اشتقاقا معركة للآراء فقد ذكرنا في مباحث شبهة القادحين في البديهيات انه قد قام
وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذو وكان صح الحمل
عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة لو لا يكون في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله
على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر لان التغاير الاعتباري لا يكفي في كل نسبة
في كون الشيء فوق شيء وامثاله والنسبة بين الشيء ونفسه بالمصاحبة والاتصاف من هذا
القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة **قوله** الرابع انه اه لو تم لدل على ان
الوجود المطلق دون الخاص **قوله** وكذا الو لو كان اه فان قلت هل يجوز الاستدلال
على ابطاله بان يقال ايضا الوجود معقول ثان وجزء الموجود موجود البتة قلت
المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات والماهيات الكلية اعتبارات في حقيقتها
العقل من الامور الموجودة اعني الاشخاص على ما هو التحقيق وفيه نظر **قوله**
تلك الفصول اجزاء لمعنى واجزاء لحصة الكلي يذكر سابقا **قوله** لابد من الانتهاء الى البسيط
قلت كيف الانتهاء اليه والحال ان الفرض جنسية الوجود للموجود قلت المراد ان هذا
الفرض يستلزم عدمه وانه اشد استحالة **قوله** فلا يكون جزء الجوهر فيدفع ذلك بتجويز
الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما في السرير على ان اللازم منها الزيادة في البعض
انه زايد في الكل **قوله** والتحقيق ان هذه الوجوه اه اما غير الوجه الاول فظاهر مثل
الاب ليس عين زيد لان الاب يصح ان يكون لا ابا وزيد لا يكون لا ابا ولا يخفى انه
الوجه بعينها او جريانها كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتامل **قوله** حتى يمكن
فيهما اه اي كقيام العرض بمحله والا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق هوية القائم
هوية المقوم بها **قوله** حتى يكون ما صدق عليه احدهما اه فيه ان تصريح هذا اعني اتحاد
الهويتين بحث اذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حمل العرضيات مثل زيد اعمى وصح
كلام المص يدل على ادعاء اتحاد الماصدقات لا الهويات لو لم يصح باتحاد الهويتين بل في
تاير الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق كلام المص

[illegible]

يدل على انه استدل على اتحاد الماصدق باتحاد الهوية والا كان دعوى اتحاد الماصدق خاليا
عن الدليل مع ان مقصوده اثبات هذا الاتحاد فخلاصة البحث وروده على الشارح
على الاول ان انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق نعم قد يتعدد
الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فتدبر
قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطاة فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس حقيقة الحمل ولا
يكفي فيه ذلك والا جاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس لتحقق الاتحاد من الطرفين مع انه
لا نقول به فالشرطية ممنوعة اللهم الا ان يحصر موانع الحمل ويبين انتفاؤها ههنا قوله
وايضا لم يكن لاحد شك فيه لم لا يجوز ان يكون الشك فيها في اتحاد الذاتين قوله ولا يذهب
عليك انه اعتراض على المص بان ما ذكره الشيخ ينافي ما ادعاه فكيف اورده تقوية لكلامه قوله
هذا ابطال لما ذكره الفاضل
راجع الى الوجود الذهني فيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل
الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم بل انما نزاعهم
في كون التعقل بحصول الشيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم نفي الوجود
مع التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر
غاية الامر ان لا يقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا بان الوجود زائد عليها في التعقل
وهذا المعنى الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية ذهنا
بالمعنى الاول قوله زائد على الماهية في الواجب قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ
اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدؤه فالاثنين والمحتاج الى المبدأ لا يكون مبدأ للكل
فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متعينة للمبدأية قلت الماهية على تقدير تقدمها
على الوجود لا تكون موجودة فلا تكون مبدأ للموجودات غير موجودة وهو محال ويمكن الجواب
بتقدم الماهية على الوجود لا تكون موجودة فلا تكون بحسب الذات لا يقدح في كونها مبدأ
على ان الزيادة بحسب العقل كما حققه الشارح في حواشي التجريد فليس في انحاء الاثنين واحد
للممكنات فليتامل قوله مجردة عن الماهية اى عن مقارنة الماهية والعروض لها قوله او عدم
الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة قوله اى شرط ... هذا التقدير

78

على التنسيخين وفيه دفع لما يقال لجواز ان يكون الشرط ممتنعا لصحة مع الوجود في الممكن
فان قلت لازم الامكان لجواز ان يكون تصحح الوجودات الممكنة ماهية قلت المراد هو الامكان
بالنظر الى ذاته وماهيته قوله فان النزاع ليس في الوجود المشترك فان قلت لو كان الوجود
المطلق زائدا على ذاته تعالى كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على زيادة الوجود
الخاص قلت لا محذور لان ذاته تعالى علة عندهم لوجود خاص بمعنى نفس اضافة عارضة الذي
الوجود المطلق فيلزم تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو
عارضه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين قوله واما حصته من مفهوم
الكون في الاعيان اه معنى الحصة من مفهوم الكون في الاعيان هو نفس ذلك المفهوم مع
خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فلا نزاع لهم في زيادة
مفهوم الكون فكذا في الحصة وبالجملة الحصص امور اعتبارية للوجود المطلق والوجودات
الخاصة افراد حقيقية له قوله فان الوجود مقول بالتشكيك اه قال الشارح في حواشي المطالع
الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته واقوى
لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يحمل الاقوى راجعا الى الاثبت
والاثبت ... يحمل كثرة الآثار دليلا على الشدة وقد يناقش في التعليل الاول
بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع
مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فتأمل قوله فيكون عارضا
اه قيل لا احتياج ههنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك يحرر
مقتضيا به كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتأمل قوله كما اشتهر فيما بينهم اشارة الى
ضعفه على ما حققه في حواشي التجريد فارغ المحاكمات ولقائل ان يقول لا نم ان الماهية
وجزئيها الا سواد متساويان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد اولى
واقدم من حصولها في بعض ولم يقم برهان على ابطاله واقوى ما قيل فيه انه لو اختلف
الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيتها وهو منقوض بالعارض
على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان

واحدا

قوله واقول لو كانت الوجودات اه فيل بهذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمص مبني
على لزوم القول بان الوجود عين الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهو غير لازم على المص
هذا القول منه بل الظاهر من كلامه ان الوجود عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض
من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص والماهية في الممكنات بل الظاهر
من جانب الاشعري لان قوله وان سلمنا اه لا يناسب مذهب الحكيم كما لا يخفى ثم قوله في
الاعتراض الاول ان الاشياء التي يصدق عليها انه وجه لا موجود يدل على ان الوجود الخاص
مغاير للماهية فيلزم منه ثلثة اشياء قوله لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيل الواجب
ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمحقق عند الحكماء واما المحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغني عن
الغير وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن بمعنى انه بحسب الاحتمال العقلي
كلا قسميه موجودان في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفا حيث قال ان الامور التي
تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب
وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشي في حيز الامكان و
ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ في مفتتح رسالة الشفاء العرشي ببيان
زيادة الشعور وجدوانا اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات ينبغي ان يعرف اولا حتى يستنتج منها
المطالب وهي معرفة الموجودات الاخذة من المبدأ الاول وهو العلة الاولى المسماة عند
الحكماء واجب الوجود عز وعلا يقتضي ذاته وجوده واما ما ذكره في الهيات الشفاء
على خلاف هذا ليس مراده هنالك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر عقلي
لكنها عنده ولو نظر في الاستدلال وان الشي الاول هو الممكن لان لعدم القسمين محتمل
لا وجود له في الخارج قوله والصواب ان يقال اه يعني ان الوجوب يطلق على ثلثة معان
الاستغناء عن الغير واقتضاء الوجود والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير واي ما سوى
هذا الاستعمال للمعنى الثالث لانه اشار اليه في المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح
ان الصواب بعد ما ذكر المص ان يعرض للمعنيين الباقيين ايضا قوله يقتضي لذاته عارضه
الوجود المطلق اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه ان يكون فردا من

الانتزاع ليس الوجوبي

٧٩

والواجب ما يقتضي كونه موجودا او وجودا كما ان الممتنع ما يقتضي كونه معدوما لا عدما
والجواب ان مرادهم ان ذات الباري تعالى وجود خاص بمعنى كونه موجودا بالوجود
لانه بمعنى كونه فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقل في شرح المقاصد
عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين ولما كان دفع هذا البحث لان
اذا كان وجودا خاصا لا يكون موجودا بوجودين بل احد الوجودين ح نفس الماهية
وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد اجاب المعترض عن هذا الدفع بانه
يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص
نعم ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات
في اعلى مراتب الوجود وبيانه بما ذكره الشارح البعض من ان مراتب الوجود بحسب العقل
ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك
ايضا واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده فالانفكاك
محال دون تصوره واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور
هناك الانفكاك وتصوره كلاهما محال وانت خبير بان الباعث للعلامة على القول بعينيه
الوجود الخاص ليس ما ذكر بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على
ذكره فنقول ذلك المقصود لم يحصل بكون الوجود الخاص عينه بقي ههنا بحث وهو ان عروض
المطلق للخاص ان كان في الخارج يلزم ان يكون شي واحد قابلا وفاعلا لشي واحد وهو
الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق ممكن لاحتياجه الى معروضه ولا فاعل له غير
معروضه وهو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم ولا شك ان المعروض قابل
فيلزم ان يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا ويلزم ان يصدر عن الواحد اثنان لان
بوجوده المطلق ح اثره وقد قالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول فيبطل اصلان كبيران من اصولهم
وان كان عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته
بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكره الشارح في حواشي التجريد في وجه الفرق
بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب متحقق في الخارج ح اقتضائه

الوجود المطلق في العقل والممكن ليس كذلك وافترقا لا يعني ههنا من الحق شيئا لانه اذا ان يكون
لذاته مقتضيا وجوده من غير احتياج الى شيء اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل بما ذكر هذا
يظهر الفرق بين الواجب والممكن ههنا هو المطلوب ما لا في بيان الفرق بوجه آخر فتامل قوله
تلك الوجود الذي يستتبع اه لا يقال مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضا
الذات للوجود وحاصل الجواب عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغنا عن الغير وان هذا
لانا نقول بل حاصل الجواب ان معنى اقتضا الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضا
بالاستقلال فلا يلزم المحذور وهذا والاظهر في الجواب ان يقال اقتضا وجوده بمعنى المطلق
الحمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضا الوجود الخاص للممكن مطلقة بل اقتضاؤه للحمل بالمواطاة
واما ما ذكر من الجواب ففيه نظر لان الفرق بين وجود الواجب ووجود الممكنات
بالاستقلال في الاول دون الثاني بعد الاقتضا لا يسع الا ان لا يكيف لا يصح وجود زيد
مع صحة وجوده بمعنى موجود قوله وبه ابطلوا المثل المجردة اه نقل عن افلاطون انه قال
بوجود فرد مجرد ازلي ابدي من كل نوع وابطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم
في التجرد والتعلق ممتنع قوله والجواب منع كونه اه كيف والطبيعة النوعية يقال بالتواطؤ
والوجود مشكك عندهم قوله نظهر احكامها ونصدر آثارها المراد باحكام الشيء وآثاره
جميع ما لها اختصاص بها فاندفع ما يقال الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ
على الوجود العيني آثار واحكام كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الكلية والجزئية
والعقلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الذهني كلوازم الماهية
ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل
كثير لا يعد في العرف من خواص واحد منها واما حديث لوازم الماهية فاندفع
اذ بعض الآثار وان ترتب على الوجود الذهني وهو لوازم الماهية لكنها لا يترتب الا على
الخارجي قوله كالممتنع مطلقا اي لعم من الذاتي والغيري لو اعم مما بعده اعني لصدق النقيض
العدم ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التمحض في الامتناع فيكون المراد الممتنع بالذات
وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام

يخفى قوله والعدم المقابل للوجود المطلق الظاهر ان يقيد العدم بالمقابل للوجود بناء على الاشهر
من ان عدم العدم وجود فسلب السمي هو البصر بعينه كما سياتي في مباحث الوحدة والكثرة
مطلقا مما لا وجود له في الخارج اصلا واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتامل
قوله لقوله هو بصدد بيان الوجود الذهني ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا
التقييد لم يذكره لم يحكم بالمصادرة بل اللغوية قوله باحكام ثبوتية الظاهر ان المراد بها المحمولات
الثبوتية بالمعنى الذي سيذكره على ان الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام
الايجابية فان اشعرية وصفها بالصادقة في مواضع وقوله الى غير ذلك من الاحكام الايجابية
كما لا يخفى ويدل عليه قوله لكونه تعالى محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به لا للحكم
القضية الايجابية ههنا هي قولنا شريك الباري محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب المعنى
وان كان بالاشتقاق ما ذكره لا الامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو
سلب ضرورة احد الطرفين ويحتاج الى الجواب بان المراد به ههنا مقابله احد الطرفين
وهو امر ثبوتي قوله لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته اه اعترض عليه بانا نعلم قطعا ان
اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا احد يدركه فيلزم
ثبوتها للخارج اذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت الاعم
ذهنيا والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع في كل حال انه ان اندرج
العرض عدم المبادي العالية فعدل لا نسلم اتصاف الممتنعات بالامتناع بناء على الجائز انا
اذا كان او غيرنا جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع
لجواز ان يكون ثبوته في واحد من تلك المبادي بوجود ظلي لان الغرض ههنا اثبات من
للمعقولات غير التقيد بالوجود الخارجي سواء اخر عنها الذهن او لا حطها من موضوع
على ان المعلوم قطعا هو ان اتصاف الممتنع بالامتناع ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض
اتصافها به على تقدير عدم فرض مدرك اصلا فالخصم المدعي ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
لا يسلم دعوى الضرورة في محل النزاع سيما في حكم اطبق الجمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت
اليه وبهذا انظهر اندفاع ما اورده الاستاد المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدومات التي يمكن

وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني بامكان وجودها فيه اي تساوي وجودها و
عدمها في نفسها بالنظر الى ذواتها فانه حصل وجودها في الذهن فوجودها حاصل بوجه من الوجوه
في نفس الامر مساواته للعدم ولو سلم ان الوجود موجود بهذا النصف هو في نفس الامر مساو
للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا بها وانه للوجود والا يحقق لهذا الصنف
بدون الاخر وهذا باطل ضرورة واعلم انه لا يخفى انه ليس لهذا العدم وجود اصلا قوله وموجود
الحلة اي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج عن القانون
تام لكن في تصريح السؤال عما قبله منافسته ظاهرة لان المذكور فيما سبق ان الحكم بالمحمولات
اعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي احد الوجودين وعدم العلم والاخبار عنه ليس
بمفهوم ثبوتي حتى يقتضي وجود الموضوع ويحقق التناقض باعتبار اللهم الا ان يعتبر المحمول
الاتصاف بهما اي اشار اليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المصنف جدا قوله حتى يكون
معدولة اه ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم المطلق
الا من حيث يقال معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول
وهي عندهم لا تقتضي ايضا وجود الموضوع كما سيشير اليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود
الذهني بل باعتبار حمل ما لا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الا قوله قلنا مفهوم المعدوم المطلق
قال الاستاذ المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضي
حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت له في
نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة في نفس الامر
للوجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة في نفس الامر المقابلة للوجود
المطلق في هذه الحالة لا يمكن له وجود اصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير
اه لانه ثبت له المقابلة للوجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا ينافي
في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود قوله ومن ههنا تصور اه لم يرد به
وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم اذ المسوق في اتصاف الوجود حال اعتبار الحكم بل
به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا اه لا باعتبار انه موجود في الخارج فتأمل قوله

اذ الملائم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا او ممتنعا والمثل التي نقل عن افلاطون على تقدير صحة وجودها
انما يكون في طبائع الانواع الممكنة الوجود لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة فان عاقلا
لا يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج ازلا وابدا وايضا ليس
كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع عين الفرد المجرد
الباقي قوله ونسبة عندهم في العقل الفعال فان قلت قد يحكم على المعدوم الجزئي من حيث هو
جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي من حيث كلي قلت ونسلم المقدمتين لا يضر لانه كلام على السند الخاص
قوله فلا بد ان يرتسم صور ما بوجه او نحوه عليه ان الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يتم بارتسام
الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بان الاشتباه في كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت
ارتسام الممتنعات ايضا اذ لا محل للمعقول منحصرة وفيه انه انما يتم اذا ثبت ان ذلك الارتسام
ممكن وكل وقد يجاب بان المراد صور ما يفيده ويفيضه علينا من المفهومات قوله فنوا المراد بالوجود
الذهني هذا بظاهره مناف لما سيأتي في المقصد السادس من مقاصد العلم من ان الارتسام
في غير العقل الانساني ينافي الوجود الذهني قوله فانها مساوية للسالبة لا يقتضي وجود الموضوع
فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع ان ج شيء يسلب عنه ب
ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب في ج في نفس الامر
وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع
فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع ان ج شيء سلب
عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء لشيء فرع ثبوت المثبت
له فيلزم ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجبات
المقتضية بلا فرق ومن ههنا قال الفاضل الرومي في حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول
وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤها وجوده في الذهن فلا يختص به
اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع في الذهن
سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة المحمول موجبة
في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا حمل انتفاء الكاتب على زيد يعلم

كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة
المحمول قد اثبت فيها للموضوع مفهوم عدمي وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجابي يلزمه السلب
ولا يساويه وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب
عنه ولا شك ان المقتضي لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لا صورته فقط فلا ورود للبحث واما
ما ذكره فالغرض منه صورة الايجاب في مبني على الظاهر بقرينة ايضا صرح بان الموجبة السالبة
المحمول لا يقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له **قوله** وعن المعدولة
ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واما اذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس مقصود
لا لانها ليست بخارجة فانه فرد واحد ضرورتي مطلقا ثم في الشرطية المذكورة اشارة الى ما قيل من
سواء جوز اولا
اذا لم يعتبر في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لا يقتضي وجود الموضوع والا يلزم
اذ كان الوجود والثبوت محمولا في السالبة والمعدولة فالمآل فيهما الى انتفاء الموضوع فيصدقان
المعدولة مع عدم الموضوع **قوله** واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر اعلم
ان معنى نفس الامر نفس الشيء على ان الامر هو الشيء ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس الامر
مثلا ثبوته له في حد ذاته من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن
من وجه اذ الموجود في الخارج الذي لا تتعقله موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب
بالعكس وبهذا علم معنى المطابقة في نفس الامر **قوله** ان مفهوم المعدوم امر سلبي فيكون
قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول ولا يقتضي وجود الموضوع وقد مر ما فيه سوالا وجوابا
قوله قوله يطلب الحقيقة الموجبة الكلية اي يلزم ان يكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا
صرح به في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض اوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن ان يصدق
الا على الموجود في الخارج ففي تلك الصورة يصدق الكلية الحقيقية بلا مرية **قوله** اجاب عنه
الحكماء ههنا ابحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فنذكرها هناك ان شاء الله
قوله لان التضاد من احكام الاعيان والهويات فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم
اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرهما واما لو تمسك بلوازم الماهيات كالزوجية
والفردية او بالصفات المعدومات كالامتناع وامثاله فلا اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها

من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي ه
اذ لا وجود عينا للامثال لانها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود ه
عينا للامتناع لانه من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محله ه
الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني قيل والجواب ه
الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وهذه الاشياء اعني الحرارة ه
والبرودة ونظائرهما حاصلة في الذهن والقيام به وهذه الاشياء لا قائمة به وان هو الموجب ه
لاتصاف الذهن بها لا الاول كما ان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وانت خبير
بان هذا الجواب ايضا لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القائلين بان الموجود في الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها
من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع ان العلم الذي
هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعا والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية
مما لا يجدي نفعا بل يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفا للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية
متشخصا بتشخصات ذهنية هو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن
وهو كلي وجوهر ومعلوم **قوله** وما ذكرتم انتفاؤه هو الحكم الخارجي قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة
وقد يجاب عن اصل احتجاج النافين بان القابل يشترط لحصول الاثر ولا نسلم قبول الذهن الحرارة والبرودة
ونظائرهما وقد اشار اليه الشارح ايضا في حواشي التجريد ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهني
يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم في النفس المجردة بل في المادي والمادي
يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرتسم في النفس المجردة بل في المادي والمادي يقبل الحرارة ه
والبرودة ثم ان النفس قد يرتسم فيها ما يقبله كالنمو والنوم ونظائره والجواب عن الاول ظاهر لان قابل
الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض فما صح جوابه واعلم ان ههنا مغالطة
ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهي ان الموجود في الذهن موجود
في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الخارج موجود فيه والجواب ان ما ذكره

بني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن كالحقة للدرة فيلزم
ح ما ذكره ومنشاؤه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في ظرف الدالة على الظرفية واما اذا
حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار
ومظهر الاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فينظر سقوطه
بالكلية او لا يرى انه اذا قيل الوجود في الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود
بوجود اصيل ثم ينتظم الكلام **قوله** وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا
لان الموجودات الخارجية انما يتمايز باعتبار ما به التمايز وان لم يلزم ان يكون امرا موجودا
ضرورة تميز الاعمى بعماه عن غيره كما لا بد من تميزه في نفسه **ق** وفيه بحث لان الوجودات
الخارجية هي المعدومات فكيف لا شك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات في الخارج والحمل على ان الخلاف
في تمايز سائر المعدومات يقتضي وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه
يرفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج آه كما لا يخفى **قوله** التي من جملتها الوجودات اشارة الى تطبيق
الدليل اعني قوله فان عدم الشرط آه على المدعى وهو تمايز المعدومات الثابت في الاستدلال بالتمثيل
اما لان الدعوى مهملة واثبات المهملة بالجزئية منتظم واما بناء على انه لا فرق بين الاعدام
الخاصة في التمايز وعدمه ولا قائل بالفصل **قوله** فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط
فان قلت عدم اي جزء كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت
المراد بالشرط ههنا معناه اللغوي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه
الاصطلاحي فنقول مراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط اي عدمه مع وجود باقي
العلة التامة يوجبه فح يكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب انه لا يوجب عدمه مع وجود
اجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الاولى وهذا حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا
اذا فرض تحققها في الصورة الثانية ايضا كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها اجنبيا ليس
بجزء من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم المشروط ولك ان تقول مراده ان عدم الشرط
من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو
كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء من العلة التامة فهو ايضا يستلزم عدم المشروط والاول اوجه **قوله**

83

قوله اي في الخلاف في تمايز المعدومات آه اي بين القائلين بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التوجيه
ثم اعلم ان الممتنع المعدوم يستلزم المعدوم الممتنع وكذا الخياليات فلا يكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم
الممكن الغير الخيالي واعترض على قوله لانه لا تمايز الا في العقل بان الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات
الاعدام كما تحققه وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالعقل اذ لو فرض ان لا عاقل في الوجود
يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فليتذكر هذا واعترض بعض
الفضلاء ايضا على هذا الكلام بان بيان التفريع بهذا الوجه مع انه يرد عليه بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين هم القائلون بعدم تمايز بالاكل
اجزائي في تمايز المعدومات اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام
متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات
فالاولى ان يقال كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفى حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت
اصلا وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور في شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن
اجزائي في تمايز الاعدام آه واقول **اما الجواب** عن الرد بان الامر بالعكس فبان مراد المص
بيان ما هو الحق في هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني
وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا في تمايز المعدومات بناء على اختلافهم في الوجود الذهني
وان اشعر به كلام الشارح في المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على ان ابا علي ذكر في وجود
الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه ولا امكانه لعدم التمايز بين العدمات فيفهم منه
ان الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المص الا ان يثبت ان ما ذكره المص الا ان يثبت
ان ما ذكره ابو علي كلام الزامي واما عن قوله لا يمكن اجزائه في العدمات فهو ان الاختلاف في تمايز العدمات ليس
من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد اشار اليه الشارح بقوله واما المعدومات التي من جملتها العدمات
ففي تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهني يكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات
بل باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات في الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني
عن كونها عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فافهم فانه دقيق **قوله** من جملتها ان الماهية بغير

غير مجعولة فتفرع هذه المسئلة على شيئية المعلوم بناء على ما ذكره المص من الاستدلال عليها واما على تحقيق
الشارح الذي اورده فيا شارة فذاهب على عدم توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل
لشيئية المعدوم في ذلك **قوله** قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة يعني المسئلة الاولى
وهي الجزء الاول من المنفصلة فان ما ذكره في الحقيقة مسئلتان ثم التفريع في كلام الامام بمعنى التوقف
وفي كلام القائل بالعكس بمعنى اللزوم وهذا اظهر في معنى التفرع **قوله** وانما قيدوا المعدوم في الخارج
بالممكن انه لا يخفى عليك ان الاولى ان يقيد المعدوم الممكن بغير الخيالي ايضا اذ الخياليات لا تقرر لها
عندهم كما سيصرح به **قوله** بمعنى انها انه لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني
وغير متعلقة لذاتهم فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صحح اولا بالعناية المذكورة وثانيا بدليل
عام فتامل **قوله** وقيل هي مطلقا لانه الا طلاق بالنسبة الى التقرر الماهية الممكنة من غير اعتبار
تقررها مع الانفكاك عن الوجود واما الكلام الاول فعنوان الماهية الممكنة ما خوذ مع التقرر باعتبار
لا انفكاك عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل ان يحمل الاطلاق على تعميم الماهية الممكنة والممتنعة
جميعا **قوله** يجب كونه محكوما عليها فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم
عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا او من المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه والشيء اذا علم
بوجه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم يكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بل الموجود فيه
هو ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق تو يفهم العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق
على علم الشيء بالوجه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها
محكوما عليها محل نظر وكان قوله وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكرو يمكن ان يقال حاصل الكلام
ان الموجبة يستدعي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم الى حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان
ساعة فساعة وان دائما فدائم ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز
حكما ايجابيا دائمي فيلزم الوجود الدائمي وهو المط لكن يتوجه عليه انا لا نسلم تتوجه الى ماهية معدومة في الخارج
فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها في علم الملاء الاعلى فيرجع الى الدليل الاول الا ان يفرقا
بان مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملاء الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعي لذلك
ولا شك انه كلام قليل الجدوى **قوله** او لانها ثابتة في علم الملاء الاعلى فيه بحث لما سبق الاشارة

الاشارة منا الى ان المعدوم الجزئي معلوم للملاء الاعلى على وجه كلي كما هو مقتضى قاعدتهم فهو المعدوم الجزئي
من حيث خصوصيته خال عن الوجود وقد سبق منا بيان التفصي ايضا فليتذكر **قوله** وان غايرة
الى بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد قبل الدليل على تغاير مفهومي الوجود والشيئية استعمال
احدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الاخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل
ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر لان التغاير
بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قبل ما ذكره يمكن ان يجاب بان مراد المستدل
هو انه لا يقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة اي لا يصح ذلك بحسب اللغة فان كل عارف باللغة يحكم
بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعمال الاخر ولم يقل فيما لا يستعمل
فيه الاخر فتامل **قوله** دون قولنا السواد شيء والسر فيه ان اتحاد المتلازمين يجوز ان يكون
واضح الثبوت لشيء دون الاخر **قوله** اي للذي ينفي كون المعدوم لا حاجة الى تخصيص بعض المعتزلة
والحكماء بناء على ان الاشعري ومن تابعه قايلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة
قايلون باشتراك الذات بين الذوات والتمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامي كما يدل عليه سياق
الادلة **قوله** لاشتراكه بين الذوات المعدومة تقييد اشتراك الثبوت بقوله في الذوات المعدومة نظرا
الى كلام الخصم والزامه ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذي
ذكره بعد هذا قوله ولا خرها والا لزم التسلسل كما مر مشروحا في الدليل الثالث على زيادة الوجود في الممكن فان
التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لا يخفى **قوله** تخييل الاتحاد
انما قال تخييل الاتحاد لان صورة الشكل هكذا الثبوت زايد والوجود زايد وشرط انتاج الشكل الثاني وهو
اختلاف المقدمتين مفقود هنا **قوله** قلنا بل هو اعم من الوجود اي قلنا من طرف المعتزلة فلا اعتبار كما توهم
من حكم بان لفظ قلنا سهو من القلم والاولى قيل **قوله** الذوات المتقررة عندكم في العدم قيل التقييد بقوله
في العدم لان وضع المسئلة فيه والا فاذا اخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومة الغير المتناهية والموجودة
المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث عند المعتزلة ايضا فكل موجود متقرر في العدم
قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدومة والموجودة معا لا انها مختصة بالمعدومة كما يشعر به كلام
القائل ومعنى التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن ثم تخصيص تقرر الذوات الموجودة

[illegible]

بكونه في العدم ايضا لانه ليس بمناسب لانه الانسب للسياق كما لا يخفى هذا ويمكن ان يقال في تقرير
الوجه ان الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية فيجب ان تتناهيها اللازم
ببرهان التطبيق فلا حاجة الى قوله مع انها اذا اخذت بدون ما قد فرض بان يعتبر منها جملتان
ويطبق احديها بالاخرى قوله والاكثر من غير جمع في العبارة بين حرف التعريف ومن هذا وان كان
مخالفا للقاعدة شايع في عبارات المصنفين قوله فيكون ايضا متناهية لا يخفى ان الحجة الزامية
وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه
لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لا على انها غير ثابتة لا يلتفت اليه هذا والكل الذي هو الاكثر
يمكن ان يقال المراد بالكل اي الاكثر والاقل متناه قوله ونقض بمراتب الاعداد فانه اجيب
باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت بمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم
يدفع بان الشرط هو الوجود فمن قال بان الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت
لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكاينة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها
الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس
لها كون في الاعيان عندنا وان كان لها ثبوت كما سبق في التقسيم فالاولى ان يسقط حديث الكون
من البين قوله وان اكتفى آه اي لم يشترط كون الزايد موجودا متناه قوله مع ان كل واحدة منهما
غير متناه اما معلوماته تعالى فوهم تناهيها ظاهر واما مقدوراته تعالى عز وجل فان اريد بها متعلقات
القدرة بالتعلق المعنوي الازلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن الصادر من آحاده
وتركه فهي ايضا غير متناهية بالفعل وان اريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجوده
المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى عدم تناهيها ان قدرته تعالى لا تصل الى حد لا يتجاوزه
ولا يتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لا يخفى قوله
الثالث الذوات المتقررة آه قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت
محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوقا
بنفيها وانت خبير بان الدليل الزامي فيتم قوله وانه في غاية الضعف اذ لا نم اجيب عنه بان معنى
كلام الامدي ان الموصوف بصفة نفي منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى اعني نفي

[illegible]

ان نفي البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصره اي بصره متصف بانه عديم فهو ايضا موصوف
بنفي نفسه ومنتفي فكلامه في غاية الاحكام ولقايل ان يقول لا نم ان المتصف بالعدم متصف بصفة
نفي بل هو متصف بصفة نفي وجود الزايد عليه وهو ظاهر ولا نم ان الموصوف بصفة نفي وجود
منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفي بمعنى انه غير موجود لكنه لا يفيد لان الاحكام الكلام في
في نفي الثبوت المدعى عمومه من الموجود على ان قوله كان الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشبه
الاطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فليتأمل قوله الى من لو تناسب آه يمكن ان يقال قياسا على ما ذكر
في الوحدة اقتضا والتباين بشرط العدم فتأمل قوله جاز ان يعرض لكل واحد منهما اي بالنظر الى نفس
ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته ورابط قطعا فلا يرد ان يقال عدم
اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبهما الى امر آخر مانع كان تجرد وقابلية الكل
لا الكل قوله مقارنة الامور آه فيه بحث لان السؤال يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة
لان الماهية لا يقتضي شيئا منها والاخرى في هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك
الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية من قبيل الاحوال وهنا
لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بموجود فعلى تقدير تسليم حاليتها
لزومها بحاله والوجه ان يقال الاتفاق في الصفة الثابتة فيجوز ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور
المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان التشخص لا يتميز
الوجود الخارجي مع اعتباري عندنا ولان تميز الصفة المنفية الغير الثابتة المعدوم الثابت اولى قوله
ولذا يقال آه قايل ابن الابهري حيث قال ان اريد به ان ذات ماهية السواد الكلية محل هو مقتضي
للوحدة الكثرة اولا فنختار ان الماهية الكلية لا يقتضي بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم
موردا للمتزايلات والصفات المتنعاقبات لانه لا يرد عليه حالة العدم بل انما يتعاقب عليه حالة الوجود والكثرة
حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف تصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا
قال الشيخ المحقق وقد يقال قوله بنفي المقدورية فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم
كيف يتحقق المقدورية ولم يتعلق الجعل قلت يتعلق بنفس الذوات على ما يجيء من كون الماهية مجعولة وان كان
خلافا لتحقيق الشيخ فان الجعل عندنا ايضا على تحقيقه ان الماثر في جعل الذات متصفة بالوجود

[illegible]

كما هو عندهم بلا فرق **قوله** والوجود حال آه فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل التزايد ولا الزام ايضا لان
اما ان يتوقف الخصم بان الوجود حال ام لا فعلى الاول لا يصح قوله معا ه لا حال عندهم وعلى الثاني لا يصح قوله
كان التاثير في الحال فالاولى ان يقال في ابطال كون التاثير في الوجود والوجود ليس بموجود كما
قيل في ابطال كونه في الاتصاف ان الاتصاف امر عدمي الآ انه لا يتم على راى القايلين بوجود الوجود
قوله لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي آه لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فنقول
فينقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجايز وجود فرد من الاتصاف
هو اتصاف الماهية بالوجود دون ساير الافراد وسيشير اليه الشارح في بحث الوجوب **قوله**
وفيه بحث **قيل** في جوابه بحث فان قدرة الكاتب اذا لم تتعلق بالذات ولا بالوجود لكون الذات
قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عدميا وكان هو الاثر ليس الا لم يكن اثره موجودا
وكان الصور المحسوسة صور الامور العدمية وهل يقبل العقل ان يكون الاعدام المحضة صورا
محسوسة وان يكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه ان المنفي تعلق قدرة الكاتب
بالذات على معنى جعلها ذاتا وبالوجود على معنى جعله موجودا والمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة
بالوجود فالاثر وهو الذات بالاعتبار المذكور موجود بلا ريبة فتامل **قوله** لو كان المعدوم الممكن
ثابتا آه لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت ايضا لا ثابتة اذ للمعدوم فردان
الممكن والممتنع والمنفي فرد واحد وهو الممتنع وجوابه ان المراد بيان العموم على وفق ما اصطلحوا
عليه من ان المنفي ما لا ثبوت له محالا كان او ممكنا كالخياليات فالغرض لثبوت الممكن المعدوم في الخارج
مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل ممكن معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم
منه **قوله** واعلم ان الاظهر آه وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفي على افراده اللزوم اظهر
على التقدير اظهر من صدق المفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم المنفي على افراد المنفي اللازم على التقدير
الاول **قوله** من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا اى كما يطلقون المنفي اى يطلقون لفظ المنفي على ذاته
فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله وح اما ان يكون مساويا آه بناء على توهم ان معنى ايضا كما يطلقون المعدوم
على الثابت اذ ح لا احتمال للمساواة على ان معنى قوله وح حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ ايضا اذ لعل
انه توسيع للدايرة لا ترديد ومثله مقبول شايع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن القيل ان الاطلاق

على المنفي يحتمل ان يكون اشتراك اللفظ بان يوضع بوضع له بازاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم
المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت المنفي **لا يقال** الاطلاق على المنفي والثابت
معا فالاشتراك لفظيا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا
اللفظ والاظهر ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال في دفع ذلك القايل
ولا شك في ان معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفي سلب الثبوت ولا في عموم الاول لان نقيض الاخص
اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى **قوله** فالمط حاصل اراد به اصل المط وهو ثبوت ذات المعدوم بثبوت مفهوم
باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي فان **قلت** المراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت بهذا ما ذكر في الجواب
قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فرددود **قلت** مثله مقبول في صناعة المناظرة وكان السؤال
يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت اصل المدعى لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي
يذكره امثاله **قوله** على انه منفي معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في عطف الخياليات
على الممتنعات **قوله** وعندهم ان الثابت **قوله** ان هذا قول كل القايلين بثبوت المعدوم وما سنذكره
في المقصد السادس من ان الكل اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم آه يدل على انه قول البعض
الا ان يدل بما سنذكره هناك **قوله** وليست ثابتة عندكم في العدم فان قلت لا انسب بقوله فيما سيأتي
وليست ثابتة عندكم لا في الوجود ولا في العدم فان **قلت** الانسب بقوله فيما سيأتي وليست ثابتة عندكم
لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ترك قوله في العدم فما وجه ذكره **قلت** لما كان النقض بالنسبة
الى نفاة الاحوال وهم يقولون بانها معدومة كان الانسب هذا التغيير واما ما سنذكره فهو بيان تقييد
للابطال المقاصد الذي اوله قوله ثم النقض آه ردا عليه كما يدل عليه الطريقة وكانه خص
الوجود بالذكر آه **قيل** مآل هذا الاعتذار ان المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله
اذ لو ثبت وجود المعدوم آه وليس بحال والاظهر من السياق ان ما الحق الفروع والقاف الكل
على عدم الثبوت وجود المعدوم وان فرض حاليته باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة واما ساير الاحوال
فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق نفاة الحال **قوله** لزم اجتماع الوجود والعدم قيل هم يقولون
بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير ان يقوم بالجواهر ومثلا جاز في الوجود بلا لزوم كون الشيء
الواحد موجودا ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبت آه تنبيه على انتفاء ثبوت وجود المعدوم في العدم

الذي ادعى ضروريته بمعنى البداهة وتجويز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة
والاتفاق ظاهرة به والحاصل آه مبنى القيل على الغفلة عن الاضافة في وجود المعدوم والانفكاك
للعدم ونحو الاتفاق ظاهرة به قوله ولان العدم لان المفهومات التي يسميها البعض احوالا امورا
اعتبارية ليس من شانها ان يعرض لها الوجود عندكم فهي من قبيل الممتنعات وانتم انما يقولون بثبوت
المعدومات الممكنة قوله فنقول انها ثابتة على انها واسطة فان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت
بالممكنات والحال عند القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله واما القائل
بالحال آه قلت انما يخصصون الثبوت في حالة العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت بل لعلها
تبنى المراد به ايضا لان الارادة كما يجئ في مباحث الاعراض لا يتعلق الا بالمقدور صار ما عنا على
التحقيق قوله بعضها نقض به الوجه الاول وهو غير الممتنعات او منع كون الغيرية صفة ثبوتية
وان قال بشأن تخلف القايلون بان الصفات لا هو ولا غيره كما يجئ في موضعه وانما لم يجب نمنع انه غيره بناء
على ان الغير من موجود ان ينفك احدهما عن الآخر في الوجود او في الحيز لان مرادهم الغيرية بحسب اللغة
قوله فقد رجع الى الوجه الاول وان حمل قولهم على ان التعين صفة ثابتة يرجع الى الكلام الا ان التعين
امر اعتباري عند المتكلمين كما يجئ قوله يطلق على الموجود فقط قيل لا على وجه الترادف
بل على وجه التساوي اما عند الحكماء والنصيبي فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب
الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدي
حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشئ عبارة عن الموجود والعدد قال في شرح
المقاصد مذهب ابي الحسين والنصيبي هو مذهبنا بعينه الا ان تحمل كلاهما على التساوي ومعنى قولهم
حقيقة في الموجود اطلاقه في الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لا انه بمعنى الموجود
ثم سياق الكلام يشعر بان المراد تعيين ما وضع له الوجود بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه قوله
دليلهم المستحيل آه قيل آه ان اراد به لزوم اطلاق الشئ على المستحيل وبطلانه في نفس الامر فهو ممنوع كيف
وقد صرح في تعريف العلم بالاعتقاد الشئ على ما هو به ان الشئ يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم
ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ونفيه عليه منع عدم قولهم فقد ذكر جار الله انهم لا بد ان يعلم ليس
فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب اختيار الشق الاول ودفع المنع

من اختصاص الشئ بالموجود مستدلا عليه كما يجئ الآن واما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كما نبهنا عليه
هناك ان الشئ يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم مدافع لمذهبهم بل الكلام في انه يلزمهم مطلق
المعدوم على هذا التوجيه فلا وجه وجيها لتخصيص لزوم المستحيل ثم ان الجواب الذي اشار اليه الشارح
بقوله الا ان يقولوا الا يقطع دفع الاعتراض على فتأمل قوله الا ان يقولوا الغرض المستحيل لا يعلم آه
فرجع به الشئ في الشقاء ايضا كما يجئ تحقيقه في مباحث العلم قوله وقال هشام بن الحكم خطه في نسخة موجودة
على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب فاريها على الحاشية مقيدا بالسماع عن الشارح ان خط ابن الحكم لنبليه سقط
تنوين هشام من المتن قوله قائلون بالانكار لا بيت الدعي بما ذكره الشارح الا اذا انضم اليه قول المصنف
ولو تعلقت آه ان التعلق بالقبول والمقابلة بالانكار يتحققان على تقدير عموم الشئ ايضا قوله ينفي
اختصاصه بالتقدم فان قلت الآية الكريمة يدل على ان نفي اختصاص الشئ بالموجود ايضا لان الله تعالى
قادر على المعدومات الممكنة ايضا وكذا يدل على نفي اطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه وكل منهما ينافي
الدعي الاصلي قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا يتعلق القدرة على المعدوم
من هذه الآية واما الثانية فلان غايته ان يكون لفظ الشئ عاما خص منه البعض وذلك جائز نعم اذا
اختص بالقديم لا يكون له معنى كما لا يخفى قوله ينفي اختصاصه بالجسم فيه ان ظاهر الآية ينفي
الاختصاص بالموجود ايضا اذ تمام الآية ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذي
يشتغل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم اذ تمام الآية فتأمل قوله
قوله متصفة بصفات الاجناس ح لو لا انها متساوية في الذاتية فلو لم يتخالف بالصفات لكانت
واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو
بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية والجواب ان مفهوم الذات عارض للحقائق لا تمام حقيقتها كما توهموه
والتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المشتركة في الوجود وكذا لا يرد شئ مما ذكروه وبهذا
يبطل ايضا تمسك ابي هاشم على التقوي بانها لو كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة
لا يكون لذاتها وهو ظاهر ولا بصفة لزومه ولا الفاعل موجب لتساوي النسبة الى الكل بل لفاعل
مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم موردا للمتكلم الا وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون لذاته المخصوصة
قوله اي الصفات على الاطلاق هي سواء كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت قائمة بالموصوف
حال الوجود فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروط به قولهم هو الحيوة وما يتبعها

وما حقيتها المراد من الصفات المقومة الى الاقسام ما هي من مقولة الاعراض وبالحيوة الاعتدال النوعي التي
التابعة له فلا يتجه حيوة الباري تعالى فانه اسمه بعضا ولا صفاته التابعة بحيوته تعالى واتمام بعد نفس التركيب
من صفات الجملة لانه اعتباري وفيه تامل **قوله** من صفة الجوهرية بشرط الوجود هذا مذهب
الجمهور خلافا للشحام والبصري كما سياتي **قوله** الكون بغير الحركة اه اي لا ينحصر في معنى الاربعة لان الاول
ليست من الكون **قوله** انه احد الاربعة كما سيجي في بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث
والمسبوقية فيه **قوله** بالتحيز بشرط الوجود تصريح بما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز للوجود
هذا القيد **قوله** الا حلول السواد فيه والحلول صفة للسواد لا للمحل فان قلت الحلول وان كان صفة
للسواد الا ان حلول السواد في المحل صفة له كما قيل في نظائره من حصول صورة الشيء في العقل وقيام المعنى
من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح في اول الالهيات من حواشي المطول **قوله** وهو الحصول في المحل تابع
ان هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافي عدها من الانواع الثلثة الاول لان اللفظ
في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك **قوله** باثبات العدم صفة قبيل الظاهر
يريد بالصفة الحال والقيام بالموجود عنده ليس شرطا للحال والظاهر من السيد لا الشارح ان النزاع في كونه
صفة زائدة على المعدوم في الخارج سواء قيل بالحالية مع بعد جدا او بانه صفة عدمية كالعمى **قوله** واتفق من
عداه السيد لو ادعى ذلك بان المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غير [illegible] يكون
ممكنة فلها علة وليست هي الموجب والالزامت المعدومية او لزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية
لان فعل المختار حادث فينبغي ان لا يكون الذات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو مح ولو فرق
البصري بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بان هذه لا تحتاج الى السبب لكان له ذلك وفيه نظر
قوله والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اه فسر الكل بهذا لان ابن عياش لا يقول
في هذا الاتفاق فقط فاقبل الظاهر ان القائلين بان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير
ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض لا يدخلون فيه ايضا فان قلت العالم اسم لجميع ما سوى الله تعالى
من الموجودات فهو العلم بان للعالم صانعا اي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لا بد ان يكون
موجودا بالبداهة قلت كانهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة وبالصانع من يفيدها الوجود ثم
من ان يكون موجودا بالفعل وبالجهود بالبديهة انما يدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حالة عدم المصنوع
قوله قال الامام الرازي انه جهالة بينة اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة

المعدومة او كما يجوز ان يتقرر الموصوف في العدم يجوز ان يتقرر الصفات فيه ايضا فلا يلزم ما ذكره من الصفات
من السفسطة الظاهرة **قوله** ينادي اليقين سماعنا من الاستاذ المحقق بناء على انه بالتاء المثناة من فوق من تحكم
الارضين وهي حدود ما ونهايتها على ما ذكره القوم ومعناه ظنا ينتهي الى اليقين والمقصود قريب منه لا التوجه
اليه والا لم يكن ظنا وبعضهم صحح بالنون من النجي قال وهو خبر الارض لكن لم يذكر في الصحاح وهي فتح بالفاء
من الفائحة والظاهر انه تصحيف بعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى **قوله** مع ان الامتناع اه
واذا لم يوجد من الاحوال بناء على ان المعتبر في الحال ان يكون الموصوف من شانه ان يعرض له الوجود او يقال
الا يقيد بالا يقتضي عدمه تخرج عن التقسيم اذ لا يندرج في الحال ولا في الموجود ولا في المعدوم مطلقا وهذا
مما متفق على بطلانه **قوله** والا اتصف الشيء بنقيضه ظاهر كلامه يشعر بان المراد بالنقيض نفس العدم فكانه
انما سماه نقيضا للوجود بناء على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل نفسه اعني مثبتي الحال لجواز
ارتفاعهما عندهم ولو قال بما ينافيه لكان اسد ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصاف الشيء بما ينافيه يتضمن
اتصافه بنقيضه الاعم لكن قوله في الجواب ان يقال الوجود عدم لا يخرج عن نوع اباء عن هذا التوجيه فان قلت
الثابتة من افراد اللاكائن فقد اتصف الشيء بنقيضه اتصاف الوجود باللاموجود قلت له ان يقول هذا بناء
على وهم ان الكائن من صدر عنه الكون وهو لا محصل له والا فهو صادق عليهما والحق ان الصفة هو الثابت في
كالثابت والمكتوب والحس وغيرها الا انا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فان الكل صادق وان كان غيره
بقيد **قوله** طبيعة الوجود موجود ووجوده نفسه فيه بحث اذ لو كان الوجود موجودا لم يكن واجبا والا
تعدد الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده فيتسلسل لان دليل الزيادة يعم جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق
الزيادة لا الزيادة في الخارج المنافية للعينية الخارجية يكفي في انقطاع التسلسل كما لا يخفى على المتأمل قلت قوله فان
كل مفهوم اه يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر [illegible] والكلام فيه واما انتفاء الزيادة الخارجية فثابت في الكل
هذا وقد يعترض بان الوجود صفة للذات ووجود الوجود وجود ما فلا شك في المغايرة بينهما وصفة الشيء هي المغايرة
الزائدة ولو اعتبارا فكيف يكون نفسه وانت اذا تذكرت ما سبق من انه تحقيق معنى قول الفلاسفة بعينية وجود
الواجب لذاته تعالى يسهل عليك دفعهما فليتذكر **قوله** فامتياز عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس
زائدا على ذاته فان قلت عدم العروض لا يصلح مميزا عن الوجوب عند الحكماء لتحققه فيه عندهم ولا عن شيء
اصلا عند الشيخ لصدقه على كل موجود عنده قلت المعللون بهذا الدليل معترفون بزيادته في الكل هذا اه

ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاتية ايضا قوله او معدوم قال في شرح المقاصد الاولى
انه ان اريد الوجود المطلق فموجود او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده
زايد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل وان اريد بكونه موجودا انه
هو نفسه بهذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلا بد فيه الواسطة بين المعدوم والموجود
بمعنى ماله الوجود قوله فرضا الظاهر تعلق الفرض بالامرين معا اعني تركب السواد من اللونية وقابضية
البصر او غير الاطلاع على ذاتيات الحقايق كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجنس ايضا وما قاله
الشارح في بيانه وذلك لان خصوصية الفصل مجهولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا
مجهولة وقد بنى كلامه على ان تركب الجسم بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور في كثير من الحقائق
قوله والاثم يلتئم منها حقيقة واحدة انه لقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين باعتبار
قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر به ما مغايرا ان يقوم احدهما بالاخر وايضا لو تم هذا الدل على قيام كل
الجزئين بالاخر على تقدير كونهما من الاحوال ايضا فيلزم الفساد الذي يلزم من قيام العرض بالعرض
اللهم الا ان يقال قيام احد الجزئين بالاخر لا يناسب الماهية الواحدة وحدة حقيقية انما يلزم اذا كانا موجودين
او يقال مبنى بطلان قيام العرض بالعرض تعين القيام بالتبعية في التحيز ومثبتوا الاحوال لا يعترفون
بذلك ويجوزون ذلك القيام فيكون دليلهم الزاميا لكن الشارح صرح في حواشي التجريد بان القيام عندهم
ايضا مفسر بما ذكر لا بالاختصاص الناعت ويمكن ان يدعى ان المفسر بما ذكر قيام الموجود لا مطلق القيام لان
التحيز مطلقا يتبع الوجود عندهم كما اشير اليه في الدرس السابق قوله وان عدا ساعدا واحدها انتظما
عبارة الشارح ذكرنا تنبيها على ما هو حق العبارة لان كلام المص عطفا على المرفوع المنفصل من غير تاكيد
وقد يقال كما ان تقوم الموجود بالمعدوم محال كذلك تقومه بما ليس موجودا ولا معدوما كما قال ايضا فالعقل
لا يفرق بينهما في الاستحالة والجواب ان الحال لكونه مجاورا في التقرير والثبوت حال المعدوم جوز كونه جزءا
للموجود وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانا اتعجب
كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود بل اخص منه فتامل
قوله او بمنع الملازمة الاولى تقديم منع الملازمة كما هو قانون المناظرة وقد ذكر في بحث اللزوم من شرح
المطالع ايضا الا انه اخره خوفا من انتشار الكلام فتدبر قوله لا نهافي الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا

ذاتا ووجودا فان قلت الكلام في ان كلا منها بانفراده موجود ولا قلت كمثل نحو ان كلا بانفراده
بمعنى متميز عن الآخر ليس موجود ولا يلزم منه انه ليس موجودا مطلقا حتى يحصل مقدمة الدليل اثبات الحال
لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم قوله او يقوم الاول بذلك الآخر وجه الاحتمال الاول ان قيام
الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجي وقوع الفصل نعتا له ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه
مقوما للجنس قوله ولو علمت ان هذه فان قلت خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصورة
للبسيط الخارجي انما هو في الصور الخارجية لا العقلية وهذا ينافي ما اشتهر فيما بينهم من ان الصور الذهنية
كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لا منافاة لان المنتزع منه ما كان بسيطا فاذا وجدت
الصور الذهنية كان كل واحد منها عين الصورة الخارجية اعني الصورة البسيطة قوله ذكرنا لم
فربما اشار الى ان المراد بالتفريقات ما فوق الواحد قوله ويعلل القادرية بالقدرة هذا عند المعتزلة
بالنسبة الينا اذ لا يقولون بان القادرية مثلا معللة في ذات الله تعالى بقدرة موجودة قايمة به تعالى
قوله وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة الخ قيل يحتمل ان يكون هذا جوابا للسؤال المذكور ابتداء
ووجهه ان الحيوة لله تعالى عند ابي هاشم فنقل تجويز تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى عنده ممنوع القطعية
وقد يقال هذا ما يؤيد الجواب الاول حيث عد المعوالمتحركية من الاحوال المعللة مع انها ليس من نتايج
الحيوة فعلم ان ما نقله المص من الاشتراط ليس على مذهب ابي هاشم واعلم ان الامدي قال في ابكار الافكار
اتفق ابو هاشم ومن تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة على ان الحيوة وكل صفة يشترط في قيامها الحيوة
وكذا الاكوان يوجب حالا لها احوالا معللة واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست كحق ولا يشترط في
قيامها الحيوة وما هي الوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابو هاشم انها لا يوجب
لمن قامت به من الحال حالا زايدة الى هنا عبارة الامدي فقد تبين ان اقتصار الشارح في النقل عن
ابي هاشم على الحيوة وتوابعها قصور بين قوله وانما يمتاز بالاحوال اي لا بالذات فاظهر احتمالي فلا ينافي
الامتياز بالعدميات والوجوديات حال الوجود واعلم ان القول بتساوي الذوات لا ينافي ما قال بخالية الاجناس
والفصول كما لا يخفى قوله لا بد وان تختص اي لا بد ان يمتاز وتختص فالواو عاطفة على المقدر وقيل الواو
زايدة في خبر لا لتاكيد اللصوق لا للعطف على المقدر وقس على ما ذكره نظاير هذا التركيب قوله فالكلام
في اختصاص الذات بما فيه بحث لم نذكره في الجواب الاول انه يلتزم ثبوت الشيء في الاحوال ويثبت

ويشبه هناك الى ان رد الرازي مندفع عنهم فلقائل ان يقول يجوز ان يكون اختصاص كل ذات
بحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان
حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص المفروض والا لم يكن الاشتراك في اللزوم ملزوما للاشتراك
في اللازم وكل منها مح والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** للاشتراك في الذوات الظاهر ان المراد بالا
الخصوصيات والظرف مستقر اي الاشتراك الكاين في الذوات وقوله اعني التساوي في الحقيقة بالنظر
الى ما في المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس
بالفصول وحصص الانواع بالتشخصات **قوله** وليس شيء من المشترك والمميز موجودا او لا معدوما
فثبت حال لكن لانهما وصفان قايمان بما يقوم به الحال لان نقوم الشيء يقوم بما يقوم به الشيء
اعتراض الابهري بعدم لزوم حال لكن بناء على عدم القيام بالموجود **قوله** او نقول وانما فيه بحث
لان النقض بان الوجهين قرر انا بانم اذا كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحته من الخصوصيات هي يلزم
بفصول هي احوال ايضا مشتركة في مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما
لها ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما لها ويكون تمايزها بذواتها
التسلسل وبالجملة مبنى الوجه الثاني لمثبتي الاحوال ان يكون ما به الاشتراك والامتياز من مقومات الحقايق
وذاتيا لها كما هو جوابه والافلا محذور في كونها موجودين فلا يرد النقض الا بعد اثبات كون كل من المميز
والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلم انها ذاتيان لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما
وكلاهما عدميا ولا يلزم مقوم الموجود بالمعدوم بل يقوم بالبسيط المعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا لم
فان الحال لما كان واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق
حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذا جوزوا ان يكون الحال مقوما للحقايق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم
مقوما لها فلا عليهم ان لا يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت كلامنا في الاحوال التي اثبتوها للحقايق المفروضة
مقومات ولا يجوز تقومها بالمعدوم واللازم تقوم تلك الحقايق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض
باختيار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم
بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة ولا يكون لمفهوم الحال
زايد على نفسه حتى يتسلسل كما يذكره الشارح فان قلت يتم النقض في الاحوال القايمة بالاعراض اذ لو كان امرا

امرا معقولا بها موجودة لزم قيام العرض بالعرض اذ لا شك ان نقوم الشيء يقوم بما يقوم به ذلك الشيء
كما مر قلت ان كان الكلام في الاحوال المقومة للاعراض فليست قايمة بها بل مما لها وان كان في الاحوال
الخارجة القايمة بها فقد عرفت ان الاستدلال لا يتم لجواز تقوم الحال بالمعدوم فتامل **قوله** وفيه نظر رده
الشارح في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت
سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم في ابطال حوادث الاول لها واثبات
الصانع فزاد الامام تجويز التسلسل في الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا
عليه وبهذا القدر يكفي الزاما لهم **قوله** لانه وصف لها بالتماثل حمل التماثل على معناه الاصطلاحي يتوقف
على كون الحالية من اخص الصفات النفسية وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن كونه
من الاحوال متردد وبالجملة مراد المناقض بالاشتراك والاتصاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعلومات
ايضا يوصف بها فجواب الامام حق ولا يرد نظر المصنف **قوله** فلان الحال لا يقوم آه فيه بحث لان القيام
في الجملة كاف كما مر في الجوهرية وتماثل الموجودين واختلافهما قايمان به فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف
من الاحوال قيامها بالاحوال في الجملة **قوله** وكل مفهوم آه فيه دفع لرد الفاضل الطوسي على جواب الامام
بان الحال وصف ليس بموجود ولا معدوم فلا يكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال
ولو بالجزئية يستلزم عدميته ولا حاجة بناء الى ادعاء ان هذا السلب في مفهوم الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته
ولا حاجة بناء الى ادعاء ان هذا السلب عين مفهوم الحال **قوله المقصد الثاني في الماهية**
ويرادف الماهية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ما هو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها
للجواب عن السؤال بما هو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار ان تحقق الشيء بها والماهية منسوبة الى ما ويطلق
عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو **قوله** لكل شيء حقيقة هو بها هو الظاهر ان المراد بالشيء
ما هو اعم من الموجود ولو مجازا اذ الماهية تعم الموجود والمعدوم وهي المرادة بالحقيقة هنا ويمكن ان يراد به
معناه الحقيقي اعني الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة قد تختص بالموجود ثم قوله هو بها هو في موضع التعريف
للحقيقة والظاهر على ما في شرح المقاصد ان التعريف المذكور مبني على ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو
راي جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف على العلة الفاعلية وقد منع البناء على ما ذكر لان القا
القايلين بان الماهية مجعولة يعرفونها بهذا التعريف ايضا ويدفع الاعتراض بالعلة الفاعلية بان الشيء عبارة

بان الشئ عبارة عن الامر الخارجي والباء في بما متعلق بالاتحاد المستفاد من هو هو فان هو
هو كانه علم في الاتحاد ولذا لم يقل بان الشئ هو انه اخصر وتلخيصه ان الماهية عبارة عن الصورة
العقلية وهي من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي
وما يتبعه كان الحاصل عين الامر الخارجي واذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي بعينه
تلك الصورة العقلية ففي التعريف ما به يتحد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه
من التعسف **قوله** فاذا قيست الى الامور العارضة آه قيل لما فرض قياس الماهية الى العوارض
فلا شك انها ليست عين الماهية ولا جزء منها فلا فائدة في الحكم النفي بهذا المعنى وانت خبير بان عدم
الفائدة انما هو اذا لوحظ عنوان العروض في المقيس اليه حال الحكم بالنفي المذكور واما اذا قيس
الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم الفائدة ممنوع
فان في الحكم على الماهية ربما او هم انها نفسها او جزء منها فاحتيج الى البيان ثم يرد انه اذا لوحظ
الماهية مع العوارض ايضا فالنفي بهذا المعنى صحيح اذ لا يكون العوارض جزءا من نفس الماهية وان
وان كان جزءا من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك والاقرب ان مراد المصنف ما ذكر في الشفاء
من انه اذا لوحظ الماهية فقط لم نحكم عليه بشئ من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة عارض والغرض
ان الملحوظ هو الماهية ليست الا ويؤيده قول الشارح وبالجملة آه وظاهر كلام المصنف فليست الماهية آه
وان كان يأباه لكن ما نقل من الشيخ هو الحق فتأويل كلامه به احق اللهم الا ان يقال توهم الجزئية
ح مقتض لترك التقييد بما يندفع الوهم في تلك الصورة وقد يقال مراد المصنف ما ذكره في الشفاء
اذا لوحظ الماهية فقط لم نحكم عليه بشئ من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة عارض والغرض ان الملحوظ
هو الماهية ليس الا ويؤيده قول الشارح وبالجملة آه وانت خبير بان قول المصنف وهي مغايرة للامور
وقوله فليست الماهية آه يأباه اباء قطعيا فلا حاجة بحمل كلامه عليه **قوله** على معنى ان شيئا منها ليس
نفس الماهية ولا داخلا فيها **قيل** لا يوافقه قول المصنف ليست الا الانسانية فانه يقتضي الا
من حيث هي جزءا ايضا وما ذكره يقتضي ان الجزء لا يصح نفيه عنها من حيث هي وبالجملة قول المصنف ليست
الا الانسانية يشعر بان المقيس عليه اعم من العوارض والاجزاء آه وانت خبير بان سياق كلام المصنف يقتضي
ما ذكره الشارح فليحمل الحصر في قوله ليست الا الانسانية على الاضافي **قوله** لا على معنى انها آه عدم كون المعنى

المعنى مراد المصنف ظ لان قوله فليست الماهية الا انسانية متفرع في المآل على مغايرة المغايرة للعوارض
والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكن الكلام في قوله فانما يستحيل آه كان
الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتى بلوازم الماهية باعتبار احد الوجودات قطعا
كما صرحوا ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور يقتضي عدم اعتبار الوجود مع الماهية لا باعتبار عدمه حتى لا يتصف
بشئ من المتقابلات ويؤيده ما سيذكره من ان الماهية المطلقة موجودة بوجود احد قسميها اعني المخلوطة
فتأمل **قوله** والا لما احتيج آه المراد بالملاحظة الاخرى هي ما يكون متعلقة بما لم يلاحظ اولا لا اجمالا ولا تفصيلا
بقرينة سياق الكلام والمراد انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقدير من اعني تقدير ان يلاحظ ما هو داخل
في الماهية اولا اجمالا او على تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير
الاول فقط بناء على ان الحكم بالاجزاء يستدعي تصورها مفصلة وبهذا اندفع ما يتوهم من ان قوله والا
لما احتيج الى ملاحظة اخرى لا يصلح ان يكون تنبيها على ان العوارض ليست داخلة في الماهية لجواز ان يكون
الاحتياج الى الملاحظة الثانية لانه لا يبقى ذلك الداخل في مرتبة الاجمال لاحتياج الحاكم الى ملاحظة
المحكوم به مفصلا فتدبر **قوله** لما امكن اتصافها بسائر الكلام في العوارض المحمولة مواطاة كما ينبئك
عليه فلا يرد على الملازمة ان الوجود لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بعدم الاتصاف الوجود به في التحقيق
فتأمل بهذا ثم كلام الشارح يدل على ان قوله وايضا في العوارض التي يمكن تزايلها على سبيل التقابل فالمراد بالمقابلات
في قوله ومستلزم فشئ من المتقابلات هذه العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا آه فلا يرد اقتضاء الاربعة
للزوجية نعم يرد ان الدليل اخص من الدعوى وهي مغايرة الماهية لجميع العوارض الممكن تزايلها واللوازم لا
فان قلت تحقيق الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لا يقتضي من حيث هي للزوجية بل المطلق الوجود
مدخل في هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية كما صرحوا به فماهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر وجودها وانتفائها
يساويهن قابل للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتزايلات لو سلم هذه القابلية فقد عرفت ان الكلام في الماهية
التي لم يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا بالعدم وبالجملة ماهية الاربعة اذا لم يكن مقتضية للزوجية
باي اعتبار اذ كان عدم كونها قابلا للفردية بذلك الاعتبار بطريق الاولى فتأمل **قوله** بمعنى انها آه ان قلت
لم يتعرض لصحة السلب بمعنى انها ليست عارضة لها قلت لان السلب بهذا المعنى لو صح يصح سلب الشئ عن نفسه
ولم يقل به احد **قوله** لكن باعتبار الخ هو ان جعل الجزء الذهني جعل الكل لا ان الطبيعة الجنسية مثلا من حيث

انا جزء الطبيعة النوعية عنها **قوله** لا يقتضي الخ تفريع قوله فاذا سئلنا آه على ما سبق يقتضي انه
ههنا معناه ان ليس نفسها ولا داخلا فيها ويمكن ان يقال مراد المص بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية
او الجزئية لا مطلقا بقرينة قوله سابقا لا زمًا لها او مفارقًا اذ لا يصح نفي مطلق اقتضاء اللواحق الازمة
للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الفردية للثلثة مثلا فح يتلائم سابق الكلام ولاحقه ويندفع ما ذكر
في شرح المقاصد من انه اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح
في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بزوج دون قولنا الانسان من حيث هو
هو ضاحك اوليس بضاحك فما ذكره في المواقف من تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو
ليس على اطلاقه لا يقال الاقتضاء بالعينية لا معنى له لان الاقتضاء نسبة يقتضي المغايرة لانا نقول
المغايرة الاعتبارية كافية وهي متحققة **قوله** فلنا لا هذا آه فان قلت ان كان معنى هذا الجواب
ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك كان قولا بانها يقتضي عدمهما لتقديم الحيثية وقد مر انه باطل
وان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هي لا هذا ولا ذاك لم يطابق السؤال لان السؤال عن
المعدول المرتب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الوارد على الحيثية قلت نختار الثاني فلا نم
عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان رد زعم ثبوت احدهما فلا
لان السائل انما رتب المعدول على الحيثية بناء على زعم ذلك والمجيب نبه بادخال السلب على الحيثية
على خطاء ذلك الزعم فليفهم **قوله** فان قيل الانسانية آه هذه شبهة ابتدائية على
وجود الماهية المطلقة المشتركة ولا يبعد ان يورد على قوله ومع الكثرة كثيرة فلنا من
من حيث هي آه واجاب صاحب المقاصد بوجه آخر وهو انا عينها بحسب الحقيقة غيرها
بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل بحسب
في طبيعة الاعم ان يكون كذلك **قوله** لو وقع بدل قوله آه ظاهر كلام السائل مشعر بان مراده ان الانسانية
من حيث في زيد على هي التي في عمرو ام لا فلو قال المص بدل قوله في زيد في عمرو لزم ما توهم ان الانسانية
من حيث هي في زيد فلذفعه عن اول الامر نحا قال ليست التي في زيد وان كان ذلك التوهم مندفعًا
بقوله ولا في غيرها **قوله** في اعتبار الماهية اشارة الى ما صرح به في حواشي المطالع وغيره من ان ما ذكره
ليس تقسيمًا للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يكون تقسيمًا للشيء الى نفسه والى غيره بل بيان ان للماهية

الا لها اعتبارات ثلث بالقياس الى عوارضها **قوله** يسمى مخلوطة الخ ان المخلوطة هي
المعروضة للواحق من حيث هي كذلك اعني الماهية المقيدة لا المجموع المركب والا يربع الاقسام
قوله وقيل آه رد عليه صاحب المقاصد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان
العقل قد تصورها كذلك تصورًا غير مطابق فان قيل لا معنى للمخلوطة بشرط لا شيء
سوى ما يعتبره العقل كذلك فلا نم انه لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض
والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه اذا اريد بالمجرد ما لا يكون
في نفسه مقرونًا لشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعًا وان اريد به
ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد يجاب بانه لا معنى للموجود في الذهن
الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي
سوى ان المجردة قد يكون متصورة للعقل مفروضة له وان ذلك الفرض مطابقا للواقع   اما
فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع **قوله** ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فيه بحث
اشرنا اليه في بحث الوجود الذهني وهو انه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه اجمالا بواسطة
او عارض له وهو المرتسم والموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها
اجل ذلك الحكم وجودها في الذهن كما دل عليه سياق كلامه فتامل **قوله** وقيل ان شرط تجرد ما
آه قيل فيه بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة
في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجرد في الخارج
بما ذكره لان الكون الخارجي ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى ان هذا زيادة في التعقل وان اراد
بالعوارض الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدًا فيها واعتبر
عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة عن اللواحق الخارجية
في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى ويمكن ان يقال انه
اراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل عروض هذا الذي عرض
او حال عروضه فعلى هذا الكون الوجود من العوارض الخارجية ويؤيده انهم اعتبروا في تعريف الحال
القيام بالموجود الخارجي ثم جعلوا الوجود من الاحوال كما سبق تحقيقه **قوله** اذ هي ما جعله الذهن قيدا آه

وقيدا فيها على ما ذكره الشارح لا تقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض كما لا يخفى
قوله واحتج عليه بان الانسان آه فيه بحث اما اولا فلان هذا الاحتجاج
على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية وبهذا
القدر لا يثبت التجرد الذي نحن بصدده واما ثانيا فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل
لسائر عوارضه المتقابلة فيوجب الدليل على تقدير تمامه تجرده عن عارض الوجود ايضا
فكيف يحكم بمقارنته له البتة وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود الكلي
الطبيعي بمعنى كلامه ان الماهية من حيث هي ازلية ابدية بقرينة دليله وقوله في المدعى قابل للمتقابلات
الا انه تمحل في اطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الاطلاق في كلامه بمعنى انها
طبيعة واحدة وفي التجرد بمعنى ان كثيرا من العوارض ليس نفس الماهية ولا جزءا منها وح يكون
دليله واردا على مدعاه غاية ان يرد عليه ما ورد على القائلين بوجود الطبايع قوله مثل
ما اول به آه هذا التاويل مستبعد جدا فان رب كل نوع ليس فردا منه ولا يعرض له المتقابلات
وانما يدبره لنوع تعلق بافراده قوله كالاجناس العالية اذ لم يجوز التركيب من امرين متباينين
قوله متمايزة في العقل فقط لم يذكر له مثالا لان مثال البسيط الخارجي الذي ذكره مثال
قوله فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان كما ان المعتبر في المساواة صدق كل
منهما على كل افراد الآخر كذلك المعتبر في العموم صدق احدهما على كل افراد الآخر بدون
العكس فليس مفهوم الكلي اعم مطلقا من الانسان لصدقه بدونه في الاشخاص بل انه اعم
من وجه اذا اعتبر تصادقهما في الاصناف الانسانية او مباين له ان ادعى انحصار ما صدق
عليه الانسان في الاشخاص ولا يقدح في التباين حمل الكلي على الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما
كما في القضايا الطبيعية وذلك كحمل مفهوم الكلي الحقيقي على مفهوم الجزئي الحقيقي مع تباينهما اتفاقا
والتباين انما يقدح اذا صدق احدهما على ما صدق عليه الآخر قوله اذا اعتبر ماهية مركبة منهما فان
الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور فقد التئم ماهية منها بلا احتياج الى
الى اعتبار معتبر ولكن اراد الماهية المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق وايضا قد تقرر
ان المقوم للحيوان احدهما وانما ذكرا معا في تعريفه لعدم العلم بان ايهما متقدم مقوم له فثبت الاحتياج

الاحتياج الى الاعتبار على كل تقدير قوله كالجسم الابيض المتكمم بالسطح وح يظهر كون الجسم
اعم مطلقا من الابيض وهو ظ ثم الجسم مقوم له اي معين له ومحصل لان الابيض ليس له
تحصل في نفسه بل في ضمن نوع كالجسم قوله بل يكون الامر بالعكس وهو على قسمين قسم يكون العام
فيه جاريا مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم على العكس فمثل المص للاول واشار
للثاني قوله هو المفهوم للحيوان اي المعين والمحصل له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور
من معنى المقوم ومن هنا يقال فصل النوع مقوم له مقسم للجنس قوله من علل الاربع المراد
من العلل الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة لكن ليس المراد بالمادة ما هو الداخل في قوام المعلول
حتى يرد الاعتراض على التمثيل بالعطوسة لما سبق من ان المحل بالقياس الى الحال شبه
المادة مثلا تامة فهي معدودة في عدادها وقس عليه حال الصورة قوله
قوله ملك معنى تركب الشيء آه ليس مراده ان معنى الاخذ مع الشيء مطلقا هو الاخذ
بالقياس اليه واللام ينحصر في الاقسام المذكورة مع عدم استقامة في بعض الامثلة
بل مراده تعميم الاخذ مع الشيء الاخذ مع الاضافة والاخذ مع ذاته وهذا العموم يكفي في دفع
الاستدراك كما لا يخفى ففي العبارة ادنى مسامحة قوله كالعطاء قال في حواشي التجريد
الداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا يتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على
على ذلك كثيرا من الامثلة واعلم ان ما سوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء
المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهية المركبة من ذلك الشيء وغيره فان
فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو القائم التي هي جزء العطاء والجزء الآخر هو نفس
الاضافة وعلى هذا القياس وذلك ان تجعل الامثلة ما يستفاد من ح نحو الانفس
المضاف اليه قوله نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتفقة الحقيقة مبني على ان
لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري لانه ح يكون تركيبها من العلة والمعلول اذ
اذ ليس الصورة على تقدير وجودها في العدد علة لشيء من الاجزاء وانما هي جزء
صوري للمجموع بل لانه لا يكون العشرة ح متشابهة الاجزاء قوله كالجسم المركب
من الهيولى والصورة فيه بحث لان هذا مركب من الشيء مع علته الصورية

او من الشيء مع علته المادية فلا يكون المثال مطابقاً اذ المقسم لا يحتمله فان قيل
هو مرفوع بما عرفت من ان المراد من تركب الشيء مع احدى علله ان يوخذ
هو من حيث عرضت له اضافة الى علله وليس الامر هنا كذلك اذ ليس
عبارة عن الهيولي التي هي فيها الصورة ولا الصورة التي فيها الهيولى بل هي
عبارة عن مجموعهما معاً قلنا فح ينبغي ان يكون المراد من تركب الشيء مع غير علله ومعلولاته
ان يوخذ هو من حيث عرضت له اضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك
في الاثنان والعشرة ونحوها **قوله** والشجاعة قد سبق تفاسيرها في اواخر
الديباجة فلا نعيدها **قوله** فان النفس الناطقة نقل عن الش رحمه الله انه يمكن
ان يجاب بانه يكفي في التمايز الحسي كون البدن محسوساً دون النفس الناطقة
وقريب منه ما يقال في الجواب يكفي في التمايز حسا ان يحس احدهما مع عدم
الآخر فالفرق ظاهر لان البدن بلا نفس قد يحس كما في الميت واما الهيولى والصورة
فلا يحس احدهما بدون الاخرى قطعاً فان قلت ما ذكره الش انما يرد اذا حمل النفس
على الجوهر المجرد واما اذا حمل على غيره فلا قلت ان بني التمثيل على مذهب الفلاسفة
فقد عرفت حاله وان بني على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هي الهيكل المخصوص
فلا تمايز بينها وبين البدن ايضا وقول النظام النفس هي السارية في البدن سريان
ماء الورد في الورد لا يفيد التمايز الحسي ايضا لان الورد مجموع الماء ومحله **قوله**
والانسان المركب تركيباً اعتبارياً من الروح والجسد اما كان تركيباً اعتبارياً لان الروح
بمعنى النفس الناطقة مجرد والبدن مادي فلا يحصل منهما تركيب حقيقي وقد يقال
لا بعد في ذلك كما يتألف من المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولواحقهما المادية
جسم موجود مثل رايه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة
وارتباط احدهما بالآخر من حيث ينفعل كل منهما عن الآخر فتأثر النفس عن البدن كالكيفيات
الحاصلة بسبب القوى الجسمانية غضبية كانت او شهوانية وتأثر البدن عن النفس
مثل الاقشعرار الجلد وتقفف الشعر عند استشعار جانب الله تعالى والفكر في جبروته **قوله**

قوله غير معقول آه فان قلت يجوز ان يعتبر ماهية من العدمات بان يكون
تلك العدمات اجزاء لها للماهية وعدم معقولية تعقلها الا مضافة للوجودات
لا يستلزم كون تلك الوجودات معتبرة في الماهية بالجزئية قلت تلك العدمات
اما ان يعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا فان كان الثاني لم يتعدد
وان كان الاول يدخل الاضافة قطعاً كما اشار اليه الش في حاشية الصغرى لان
كان المضاف اليه خارجاً وهي المراد بالمعنى الوجودي المضاف اليه **قوله** اذ المجعولة
الاضافات اي مطلقا والا فلا امتناع في ذلك التقسيم بناء على وجودية بعضها **قوله**
ويكون صدق السالبة الخارجية آه قيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية
انسانية وكذا في كل ماهية قضية ذهنية فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه
في الذهن وبالجملة القائل بمجعولية الماهية يقول ان كون الانسانية انسانية في نفس الامر
بجعل الجاعل لان كونها انسانية في الخارج به اذ مآله الى مجعولية الهوية لان الانسان في الخارج
عين الهوية ولا كلام فيه وانما في مجعوليتها نقول لو كان الانسانية مجعولة لم يكن الانسانية
انسانية في نفس الامر عند عدم الجعل فح لا يتجه الجواب بان صدق السالبة لعدم وجود الموضوع
في الخارج فتامل **قوله** فهو ايضا ماهية في نفسه آه فيه بحث لان الوجود والموصوفية من
المعقولات الثانية الممتنعة الوجود في الخارج والكلام في الممكنات الوجود فشيء منهما
لا يندرج فيما قدر عدم مجعوليته ثم ان تعلق الجعل بالممتنع لا بالايجاد غير ممتنع فتامل **قوله**
فهذا ما يقتضيه تقرير الكتاب آه قيل ان اراد المص ان الماهيات كلها مجعولة كما ذكره في المسئلة
اذ لا نزاع في ان للواجب تعالى جعلا وتأثيرا في الممكن فلو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية
عن الماهية الممكنة لان وجودها وموصوفيتها ماهية والمقدر ان الماهية ليست متعلقة بالجعل فيتم
التقريب ويناسب الجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر ان ليس بعض الماهيات
مجعولة لان نقيض الايجاب الكلي الذي ادعى هو السلب الجزئي وما ذكره انما يتم لو كان
المقدر السلب الكلي اللهم الا ان بني الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم يكن مجعولة كان
الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها ممكنة خاصة فتامل **قوله** هو الوجه

قوله هو الوجود الخاص آه قيل يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان جعل الوجود
العام ضروري في ضمن الخاص والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج
الخاص احتياج العام وقد يجاب بان البحث في الماهية من حيث هي هي لا في الماهية
الملحوظة كما ستعلم من التحرير قوله لا يعرض للبسيط ان قلت فعلى هذا يلزم امكان المركب
من ممتنعين قلت الامتناع ايضا ثم لانه كالامكان يستدعي شيئين نعم يلزم امكان المركب
مما ليس بممكن اللهم الا ان يقولوا امكان الجميع غير امكان الوجه والمحذور هو الثاني والملزوم
عندنا هو الاول وسيادتي تحقيق الكلام في آخر المقصد قوله لو صح ما ذكرتم المراد بما ذكر
هو المدعى لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن تفصل الملازمة
المذكورة في الشرح وفايدة ذكرها ظهور توجيه الاعتراض قوله او وجه ما فيه نظر لان المجهول
يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسايط ايضا الفارق ويمكن ان يجاب بالتكلف فتامل قوله
لانا نقول ذلك الذي آه ان قلت لعله تقول لمجهولية بهوية الانضمام مثلا قلت
بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت
مركبة كان المجهول بهوية الهوية الانضمامية وينتقل الكلام اليها فتسلسل بمعنى انه لا ينتهي
الى حد يكون تعلق الجعل به قوله والاعتراض المذكور معارضة لا نقض اجمالي كما ذهب اليه
الشارح الابهري اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور بعينه في المركبات كذا نقل الشارح وفيه تامل
لان النقض الاجمالي على وجهين الاول جريان الدليل في موضع تخلف الحكم الثاني استلزامه
محذورا والمنفي ههنا هو الاول لا الثاني فتامل قوله بل لمطلق الوجود اي بل المدخل له ويؤيده
ما قيل اقتضاء الماهية شيئا واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة
ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة
به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس
لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي الماهية باعتبار مطلق وجودها قيل فيه
لان ما مع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العلية فان ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا دخل
له في العلية الا ترى ان الصورة المشخصة علة لتشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لتشخص

الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها
عن الوجود مدخلية في العلية والاقتضاء اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح
لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود فان هذا الاتصاف مقتضى الذات وانت
خبير بان الاقتضاء امر ثبوتي كالاقتضاء به يقتضي الوجود به تم الكلام فتامل قوله وقسم يلحق الماهية
باعتبار وجودها في الذهن الظاهر ان الماهيات في لواحق الوجود الذهني ايضا قوله
وهو المسمى بالمعقولات الثانية الا قلت ان الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم
للماهية كما سيجيء قلت معناه انه لازم للموصوف الذي هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق
الوجود بل باعتبار الوجود الذهني فان معنى امكان الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم
من حيث هي كذلك وتلك القابلية والحيثية لا يعرض الا بحسب الوجود الذهني فان قلت
امكان الوجود في الذهن انضمام المعقولات الثانية مع ان ثبوتها للماهية ليس
باعتبار الوجود الذهني والا ليس الوجود الذهنية وليست اعتبارية صرفة له حتى يلزم
قلت سبق الكلام فيه في بحث الوجود الذهني فليتذكر قوله بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل
الا ان المجعولية هي وصف المرتب على الاحتياج لكون كان الفرق باعتبار المبدا نقضوا على الفارق
وههنا بحث وهو ان ظاهر ما سبق من تفصيل العوارض وتقسيمها الى الثلثة يدل على ان العوارض
المذكورة ما يعرض باعتبار احد الوجودين مطلقا او بخصوصية احدهما فجعل الاحتياج الى الفاعل
من عوارض الوجود الخارجي اي عارضا باعتباره وبعوم محل ما تامل وان اراد ان الموصوف به
امر خارجي ولو حال الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود الخارجي من هذا القسم لا من
لا من القسم الثالث اعني المعقولات الثانية مع انه منها فتامل جوابه قوله اي المجعولية
ليست نفس الماهية آه فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغي ان يحمل على السلب لا العدول كما هو ظاهر
العبارة لان الماهية من حيث هي ليست غير مجعولة ايضا على معنى ان اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلا
فيها ووجه الابعدية مع استوائهما في انتفاء وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولية اذ على هذا كان معلوما
في اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا كما هو دابهم قوله كان صوابا بلا ريبة واما قولهم ان
الامكان لا يعرض للبسيط فلم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام

اذ الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع ايضا لانها نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته
الوجوب والامتناع
في ذاته كما في المركب وقد يقال توجيه القول الثالث على ما ذكره في البعد الذي كان ذكره
عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركبة دون البسيط فانما بالنسبة الى لوازم
الوجود دون الماهية ولك ان يقول البعد المهروب عنه هو القول بان نزاع الفرق الثلث
في كون المجعولية من لوازم الماهية او احد الوجودين اي ان يكون الملحوظ في عنوان هذا البحث
هذا المعنى فلزوم كونها من لوازم ماهية المركب دون البسيط على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد
المهروب عنه فتامل **قوله** المركب اما ذاته آه اخص المركب بالذكر لكثرة البحث فيه **قوله**
لكن يكون قيام بعضها شرطا آه لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفي في الوحدة الحقيقية فاعتبر الكون
المشروط بالصورة على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك ممنوع لجواز الارتباط بين الاجزاء
بوجه آخر **قوله** سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها اي سواء كان بعض تلك الاجزاء
اجناسا وبعضها فصولا او غيرها بان يكون ما به الاشتراك فصلا بعيدا وما به الامتياز فصلا
قريبا مثلا فان المقصود هنا لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز الا و حمل الغير
على الاجزاء الخارجية والتعيين يا باه السياق **قوله** اي او جامع انما فسر الذاتي بهذا ليشمل
تمام الماهية اذ لو اريد به الجزء لكان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة
المخالفة في ذاتي آخر وايضا لم يستقم في قوله لابان يشترك في ذاتي آخر آه **قوله** لجواز كون تمام
ماهيتها الكلام في ان تركب الماهية للغير فالغير اما الماهيات فلا يتصور كون الذاتي لها تمام
ماهيتها اذ لا يتصور الغيرية ح اللهم الا ان يراد ما يعم الغير بحسب الاعتبار واما الافراد فالافراد
مركب لا محالة ولك ان يمنع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان للواجب تعالى
تشخصا مغايرا للماهية وان ذلك التشخص ليس بداخل في هويته نعم والاسلم التزوم قلنا ان نختار الثاني
ونقول كون الماهية مركبة في ذاتها وحقيقتها فذات الافراد وحقيقتها لا يدخل فيها التعينات
لكن الحق ان الفرد ليس ماهية مركبة والكلام في الماهية وجوابه ان الضماير في قوله انما شاركه
لغيرها ونظائرها للماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وهي اعم من الكلي والجزئي الا ان المراد بالذاتي
والوصفي ما هو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية **قوله** وكذلك الوجود ثم ركبه آه المراد

بالمشاركة في ذاتي المشاركة في الذاتي بالنسبة الى الماهية التي هي تكلم فيها وبالنسبة الى
الثبوت
الى الوجود ذاتي وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الموجودة **قوله** لان اللازم المذكور آه
المستند الى الماهيات الى ان هذا الدليل لا ينتهض على من جوز استناد اللزوم الى غير المستلزم بل من
من الفاعل **قوله** فيلزم التركيب فيه ه اذ يمنع لزوم التركيب لجواز استنادا لاختلاف
فيلزم الى التعينات على انه يجوز ان يراد بالماهية ما يعم الهوية ولا شك في لزوم ه
تركيبها على التصور المذكور عند الفلاسفة **قوله** من حاجة الاجزاء الى البعض هذا الحكم لا ينعكس
فان لكل حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس كل ما يحتاج فيه احد الجزئين الى الآخر ه
حقيقة واحدة والا فاي حاجة اشد من حاجة العالم الى الصانع مع ان مجموعهما اعتباري ه
وبهذا يندفع ما يقال اذا فرضنا ان جزءا واحدا افتقر الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر
الاجزاء وهي عنهما لوجب ان يحصل منهما ماهية لها وحدة حقيقية لافتقار بعض الاجزاء ه
الى بعض على ان بطلان اللازم ممنوع **قيل** وبه يظهر ضعف قول الشارح وهو ضعيف لان مثل
هذه الهيئة آه نعم قد ينقض الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من امرين متساويين في ه
في الرتبة فتامل **قوله** ح لو اهذا الحكم دفع لما يقال من انه اثبات للقاعدة الكلية بالمثال
الجزئي **والاقيل** ان حمل المزاج على المعنى الحقيقي آه يلزم من هذا الحمل على ما يقتضيه سياق كلامه
ان لا يكون لكل جوهر ماهية حقيقية لوجود ما يوجد في المجرد ح ولعل هذا وجه التامل **قوله**
والكلام في الماهية آه فان قلت كل ماهية لها وحدة ولو بحسب الهيئة الاعتبارية يحتاج جزؤه
الصوري اعني تلك الهيئة الى باقي الاجزاء آه فما معنى تخصيص الوحدة الحقيقية بهذا الحكم قلت مراده
احتياج معروض الهيئة فان الهيئة ثابتة في الحقيقيات وان لم يكن جزءا واجزاء المعدن هي العناصر
الممتزجة من حيث الامتزاج يشترط كل منها بالآخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء الماهية في الحاجة
ولك ان تقول المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية اعتبارية محضة **قوله** فيما آه
اما من جانب واحد يمكن ادخاله في عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحيث لا يستلزم الدور فيهما ه
من الجانبين **قوله** ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك قيل
حقيقة جزاء لان يكون القضية مهملة لان من المركبات منها ما هي اعتبارية وهي غير طائفة فالوجه ان يجعل ه

96

انما يجعل تميزا او حالا وواحد هي الخ حتى يكون القضية كلية لا مهملة قوله فاحد بماعلة للآخر المراد
ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الاعتراض به نعم يندفع قوله
وليس الجنس علة للفصل آه كما سيصرح به قوله او نقول آه المراد من الترديد التخيير
بين العبارتين في لزوم الفساد قوله ولا يجب استلزامها وان جاز كما في الجزء الاخير من العلة
التامة والعلة البعيدة التي هي علة تامة للقريبة كالمبداء الاول بالنسبة الى العقل الثاني
فقوله انما المستلزم معناه انما المستلزم البتة على الوجوب الكلي وانما المستلزم بلا واسطة
قوله والامر يعقل الجنس بدونه وفصل من الفصول نقل عنه رحمه الله تعالى انه
قال الاولى ان يقول والامر يعقل الفصل بدون الجنس وذلك بناء على جواز
التوارد على البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال معنى قوله والامر يعقل الخ
والامر يعقل فيها اذ احصل الجنس بفصل من الفصول في الذهن بدون ذلك
الفصل مع انه يمكن ان يغفل عن الفصل ويبقى الصورة الجنسية ولا يرد حديث
التوارد لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول الشخصي
واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين فلا يجوز ان يوجد العلة الاخرى كما سيجيء وما صورناه
انما يكون من هذا الوجه الممتنع فتدبر قوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض هذا يدل
على جواز حمل التشخص على الماهية بالمواطاة يدل عليه كلامه في المقصد الحادي عشر ايضا قال
بعض الفضلاء ولا بطلان في ذلك الا بحسب التعبير لانك اذا اطلقت هذا الانسان فليس
المراد بالتشخص الا مفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا المفهوم يعبر بالتعين
كما يعبر احيانا من الناطق بمبدائه وفيه بحث اذ قد مر ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء وسنذكره
في بحث التعين ان كل تعين جزئي حقيقي عند الفلاسفة فكيف يجوز حمله على الماهية
فالصواب ان المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشياء بالنسبة الى التشخص صحة اعتباره
في جانب الموضوع ليس الا فتامل قوله اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى وتلك الاخرى هي الفصل
كما هو الظاهر او الجنس فظهر ان هذا غير المادة ماخوذ بشرط شيء الذي سبق ذكره فانه امر قوله
وكذا الفصل نقل عنه انه يمكن في تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة الى الجنس اولى لانه تميز الا المادة

بمنزلة المادة قوله اي بشرط انها صورة فظهر انه غير المادة ماخوذ بشرط شيء الذي سبق ه
قوله فلا يحمل بعضها على بعض فان الحيوان الذي لا يكون مع الناطق ان لا يدخل مسلوب
عن الانسان فيستحيل حمله عليه كذا في حواشي حكمة العين قوله ومعنى المشهور عدم جواز
حمل الجزئي الحقيقي على الكلي فليس هذا المذكور حقيقة الحمل والا لجاز حمله عليه بل هو تفسير له بخاصية
ولوازمه كذا افاده الاستاذ المحقق قوله او الوهمية كما في الماهيات المركبة ه
الفرضية قوله المتصادقة ثانيث المتصادقة باعتبار المضاف اليه للفاعل اعني البعض
او باعتبار الاسناد الى المستكن فيها وبعضها بدل منه قوله هو بسيط ذاتا ووجودا قيل
فالفرق ح بين الماهيات البسيطة من الخارجيات كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية
من الانسان ونحوه اجيب بان مبداء الصورتين متحقق في الثانية بلا تمايز وتعدد في الوجود
والجعل بخلاف الاولى فان من قال باتحاد الاجزاء بالمركب ذاتا ووجودا لم يرد به نفي المبادي
بالكلية بل تحقيق كلامهم ان الاثار الجنسية مبداؤها الجنس كما ان الفصلية مبداؤها الفصل
لكن تحصل المبداء الاولى بالفصل كما ان تعين النوع وتشخصه لوجود الشخص فلم يكن لها وجودات
متعددة وذوات متخالفة بل انما صارت ذات الجنس متحصلا بالفصل ذات الفصل
وهو بعينه ذات الشخص فغاية الامر ان مادية مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بالذات
النوعي مسماة بالفصل ثم تشخص فصارت شخصا كما ان مادة الفضة اذا اخذت بوصف الفضة
يكون مبهمة بالقياس الى الصور التي هي قابلة لها واذا اخذت معها صورة الخاتم ثم تحصلت ه
وزال ابهامها الكائن في حد نفسها فاذا وجد منها شخص اتحد الفضة والخاتم والشخص منه ذاتا ووجودا
مع ان هناك فضة وخاتما وشخصا واثارا مرتبة على الفضة كالتقوية والتفريح للقلب وعلى الخاتم
من التزين وعلى الشخص والهوية من الزراية والشغل الحيز مع انه خاتم في نفسه قوله لزم
وجود الكل بدون وجود اجزائه اجيب بمنع لزوم الوجود الاستقلالي في الاجزاء لجواز
الاكتفاء فيه لوجود غير استقلالي لها وانت خبير بان لا وجود لها على هذا الفرض لا استقلالا ولا تبعا
اذ لم يقم بها وجود اي بالاجزاء اصلا ولو جعل وجود الكل وجودا لها تبعا من غير ان يقوم بها وجود اصلا
لجاز تركب الموجود من المعدوم وذا باطل قطعا قوله في الذاتيات اي ذاتيات الماهيات الموجودة

الموجودة قوله دون الامور العدمية اه فيه تنبيه على ان الحصر في قوله انما يصح في الايجابيات اضافي ولو قال انما يصح في حمل الوجوديات لكان اظهر واعترض عليه بان التفسير المذكور لا يصح في حمل العرضيات الوجودية ايضا كالكاتب مع زيد لان الوصف مثلا غير الوجود من الموصوف في الذهن ويتحد معه في الخارج بناء على انه عارض للموضوع في الذهن لا في الخارج واما ما هو مبدائه في الخارج فلا يقدح في ذلك كما ان تقدم مبداء الاجزاء المحمول الماخوذ من الاجزاء الخارجية في الخارج كذلك كذا في حواشي حكمة العين قال الشارح فسر الهوية في جواب شبهة القادحين في البديهيات بذات صدق عليه الشي فليكن المراد به في التعريف هذا فلا يرد حمل العدميات قلت اطلاق هوية الشي على انه صدق عليه ذلك الشي اطلاق مجازي والشارح انما فسر الهوية بذلك في قول المعترض وحمل الموجود على السواد للتغاير مفهوما والاتحاد هوية لضرورة ان مفهوم الموجود مفعول ثان لا هوية له فلا يلتفت الى ذلك التفسير في مقام التعريف قوله اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجة لان مبداء الاشتقاق داخل في مفهوم المشتق وهو ههنا امر عدمي والمركب من الموجود والمعدوم لا وجود له اصلا فلا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعمى من له العمى فهو موجود من يعبر عنه بمن حصل له هوية فان قلت الاعمى وان لم يكن له هوية خارجة محققة لم يضر في صدق التعريف على حمله على زيد اذ يكفي الهوية المقدرة كما اشار اليه المص بقوله والموهومة فمعنى حمله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان يتحقق للمحمول هوية قلت لما امتنع ان يكون لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز ان يدعى انهما على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد مع صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال المحال الآخر كما هو المشهور قوله ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قال الشارح رح في حواشي التجريد يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وفيه بحث لان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد في الذات لجاز حمل بعض الامور المتغايرة في الوجود اذ تحقق الاتحاد الذاتي ولو بحسب الفرض كما ان الانسان لما كان

ما كان عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق ما يلزمه العلم الممتنع الانفكاك عنه وفيه ما فيه اذ يقال ما ذكره في حواشي التجريد رد على من قال ببناء التغاير الى معية والجنس والفصل وجودا والاتحاد ذاتا اي في الذات التي تركبت من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال في حواشي المطالع لا بد في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود الخارجي مع التغاير في المفهوم والوجود الذهني ومنهم من منع ذلك متغايرا جدا واكتفى في صحته بالاتحاد في الذات التي تركبت من اجتماع الاجزاء المتغايرة الوجود في الخارج ولما لم يكن هذا ادخا في صحة اصل التعريف بان يحمل الذات على ما صدق لم يرده في هذا الكتاب قوله بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة فيه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق المعدى بعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه في تفسير الحمل الا ان يحمل على التعريف اللفظي وفيه منع الثاني ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق في زيد قائم اذ ليس للموضوع ما صدق فان ما صدق للمفهومات لا للالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المشخصة لا انه صادق عليه اللهم الا ان يؤول بالمسمى بزيد او يحمل على عموم المجاز فان ما صدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع يتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل منهما وما يتعلق باحدهما والظاهر ان المقصود ان لا يكون ما صدق عليه احدهما مغايرا لما صدق عليه الآخر لكن مقام التعريف يابى عن مثله قوله لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة بهذا التحقيق انما هو لبعض الافاضل كما صرح به في حواشي التجريد والمشهور ان الاجزاء المحمولة قد يكون ما خوذة من اجزاء خارجة كالحيوان والناطق للانسان قال الشارح في حواشي حكمة العين الانسان يطلق على الهيكل المحسوس الحي وعلى النفس وهي الانسان بالحقيقة واللذان يشير اليه كل احد بقوله انا والاول مركب في الخارج من المادة والصورة وفي الذهن من الجنس والفصل لا غير وفي موضع آخر منه ان البدن مبداء للحيوان والصورة النوعية مبداء للناطق انا قلت فانقول ذلك الفاضل في مثال الحيوان والناطق قلت ليس شي منهما جزءا للانسان عنده وان اطلق عليهما الجزء فباعتبار ان مبداهما جزء من الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف الضاحك مثلا كما حققه في حواشي حكمة العين قلت وذلك لانه اذا حصلت فيسل من يقول بان الاجزاء موجودات متمايزة في الخارج بوجودات متمايزة

بحسب نفس الامر لم يرد عليه شئ مما ذكر اذ الصور العقلية اذا وجدت في الخارج
صارت بعينها تلك الاعيان الخارجية وتلك اذا وجدت في الذهن صارت صوراً
عقلية فمعنى كون المركب العقلي مركباً خارجياً ذا اجزاء خارجية ان يكون للاجزاء العقلية البتة
وجودات متمايزة فيه فمختار ان الاجزاء المحمولة بعينها هي الخارجية بلا شامل ومشمول وانما
التغاير لعارض الوجود وانت خبير بان الكلام في تركيب المركب الخارجي من الاجزاء المحمولة
وان الصور العقلية على هذا التصوير لا يحمل على الكل **قوله** فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان
مختلفان اي تاما حقيقتين مختلفتين كما يظهر من تقريره فلا يرد تجويز مطابقة كل من الجنس
والفصل والنوع لزيد مثلا وقد يقال **نعم** لزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان
مختلفان لكن احديهما حقيقية خارجية والاخرى ذهنية وقد لا يسلم امتناعه وانت خبير
بانه لزم من التصوير المذكور ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان ذهنيتان لان مجموع
الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج على ما صرح به
اللهم الا ان يقال الاجزاء الخارجية بجزئيتها لا تحصل في العقل بل لو حصلت فانما
تحصل في الآلات الجسمانية كالخيال مثلا فغاية ما يلزم ان يكون لشئ واحد حقيقة عقلية
وحقيقة خيالية ولا بد لامتناعه من دليل فتأمل **قوله** وكيف لا يبطل آه قيل لم لا يجوز ان يكون
المراد بالمشتق الامر المنتزع لا المشتق الاصطلاحي المشتمل على النسبة **قوله** والا لكان كل منهما علة
للآخر قيل لم لا يجوز ان يكون ذات كل منهما علة لحصة الآخر بلا استحالة واجيب عنه بان التوجيه
المذكور بناء على ما فهموا من علية الفصل لطبيعة الجنس فان الدليل المذكور على تقدير تمامه
انما يدل على هذا الايري الى قولهم لو كان الجنس علة للفصل لاستلزمه والحصر في نوع وهو باطل فتعين
العكس فانه مبني على ان المستلزم هو الطبيعة الجنسية لا الحصة فانها مستلزمة ومنحصرة **قوله** فانه ليس مشتركاً
بل مختلفاً هذا على سبيل المنع اي لا نم الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الآثار **قوله**
بل هو اثر من آثار فصله اذ لو سلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر يمكن اثر الفصل القريب
فلا بد ان يقيد بشئ لا يوجد في الفلك فتأمل **قوله** ولما استند تقدم كل من الحس والحركة آه قيل تقدم
الاحساس على الحركة الارادية لانه ادراك وهي متوقفة عليه ولقائل ان الموقوف عليه هو الادراك

[illegible]

الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا الانسان ربما يتحرك الى شئ ليدركه فبعض الحركة
متقدم على الادراك فلم يظهر تقدم احدهما على الآخر على الاطلاق موضع الكل موضع الفصل
واعلم انه لا بد من تقييد الحركة الارادية بطوانية لكونها لا على نهج واحد ليتحقق كونها اثرا
لفصله القريب لان مطلق الحركة بالارادة موجود في الفلك لكن حركة كل من الافلاك على
نهج واحد لبساطته عندهم **قوله** لم يكن له فصل بهذا المعنى لانتفاء التمايز بالقياس
الى كل واحد منهما والجزئية بالقياس الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لا ينحصر الكلي
في الاقسام الخمسة ضرورة ان كل واحد من ذينك الامرين المتساويين ليس شيئا منها
قوله لم يمنع تعدده في ماهية ليس لها جنس آه فيه بحث لان الظاهر امتناع هذا ايضا
لتوقفها على العلة ضرورة تخلف المعلول عن العلة المستلزمة وما ذكر في حواشيه على المطالع
من ان بطلانه انما يظهر اذا كان هناك جنس او حصة منه ولا يكون الفصل علة له وفيما نحن
فيه لم يوجد شئ منهما محل بطلان معنى التخلف وجود العلة بلا معلول لا وجودهما معا
من غير ان يكون العلة علة له الا يرى ان ليس المفهوم من قولنا النار علة موجبة للحرارة
انه لو وجد النار والحرارة كانت الاولى علة للثانية حتى لو وجدت النار بلا حرارة
لم يكن من التخلف في شئ كيف ولو كان معنى التخلف ما ذكر لم يستقم تعليل الفرع الثالث
والرابع بلزومه الا بتكلف **قوله** اذا كان الفصل القريب بسيطا اي حقيقيا لا تركيب
فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب حصاته واعتباراته **قوله** والاولى ان
يقال آه انما قال الاولى لانه يمكن ان يكون مراد المصنف بالبسيط الاضافي اعني الامر الواحد
فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد المؤثر لا يكون له اثران متخالفان هما جنسان والا
يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه محال وانت تعلم ان حمل عبارة
المتن على هذا المعنى نوع تكلف بارد ولذا قال فالاولى **قوله** لا يوجد في الآخر بحسب الحس
النظر الى نوعين آخرين يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين في جنس بدون
ان يوجد معه فصله واما لم يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين في الآخر
لانه لو وجد لكان نوعا واحدا ولم يكن بينهما امتياز وفيه بحث لعدم الامتياز على

الاولى على تقدير ان لا يكون الفصل علة لطبيعة الجنس كما هو المذهب فالتسليم على ما كان على ان لا يكون علة لحصته
كما نقله المحقق في كلام الشيخ
[illegible]

بعد بوجود کل من الجنسین فی النوع الاخر واما علی تقدیر وجود کل من الجنسین فی النوع الاخر مطلقا فلا یجوز ان یکون الجنسان متساویین والامتیاز بین النوعین بان یکون کل من الجنسین فی احدهما ذاتیا وفی الاخر عرضیا ویمکن ان یقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنسه فی النوع الاخر کما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس مع الفصل لم یمتاز احد النوعین عن الاخر بشیء منهما وان اعتبر الجنس من حیث انه ذاتی فی هذا النوع یمتاز الحیثیة عن النوع الاخر ضرورة عروضه له لکن یتوجه ان هذه الحیثیة خارجة عن الماهیة فالذاتی الماخوذ معها لم یکن ذاتیا بل خارجا منها فلیتامل **قوله** منتزعا کان فی الدلیل هو تخلف المعلول عن علته **قوله** فصلا خارجا بالضاد المعجمة **قوله** کما یحصلا واحدا لا متعددا لان الفصل القریب هو الذی یکفی فی تحصیل الجنس وازالة ابهامه وجعله نوعا مخصوصا کما یشهد بذلک تتبع کلماتهم والکافی فی ما ذکر علی هذا الفرض مجموع الامرین لا کل واحد منهما فلا عبرة بما یقال یجوز ان الجنس یتحصل بهما معا ولا یلزم کون المجموع فصلا واحدا اذا لم یوجد فی مفهوم الفصل القریب ان یتحصل به الجنس بانفراده **قوله** بین الجنس والفصل عموم من وجه قد مر ما فیه سؤالا وجوابا **قوله** جنسان فی مرتبة واحدة معنی کونهما فی مرتبة واحدة ان لا یکون احدهما جنسا للاخر فاما ان یکون بینهما عموم من وجه وذلک ظ او عموم مطلق ویلزم ان یکون الاعم عرضیا للنوع الذی یکون الاخص جنسا له بالقیاس الیه والا لم یکن الاخص تمام الذاتی المشترک فلم یکن جنسا او مساواة ویلزم ان یکون کل منهما عرضیا لا ان الاخر ذاتی له والا لم یکن احدهما او کلاهما تمام الذاتی المشترک **قوله** والا کان النوع متحققا بدون الجنس الاخر اعترض علیه بانه ان اراد بتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم یلزم من تحصله بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الاخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع علی اجزائه الباقیة وان اراد بتحصل تحقق هویة النوع به فلا نم توقف کل منهما علی الاخر بل الماهیة المرکبة من الاجزاء الثلثة متوقفة علیها فلا دور ولو صح ما ذکرتم لم یلزم ماهیة من ثلثة اجزاء لو باحدها مع الاخر لا یحصل بدون الثالث وبالعکس بل نقول الفصل لا یحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدونه

ذاتیا

فلزم توقف کل منهما علی الاخر فی تحصله وقد یوجه قولهم والا کان النوع متحققا بدون الجنس الاخر بان الجنس اذا تحصل صار هو هو من حیث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا بان ماهیة النوع هو الجنس المتحصل لا حقیقة له وراءه کما اشیر الیه فی اوایل هذا التعلیق فلیس لما هو خارج عن المتحصل الذی هو ذلک الجنس والمحصل الذی هو الفصل فرضا مدخل فی ماهیة ذلک النوع فیکون الجنس الاخر خارجا عنها فلا یکون جنسا لها والتعدد بخلافه الجنسان وبهذا التوجیه یندفع البحث المذکور لکن یتجه ان ذلک التقریر انما یتم اذا کان متساویین اما اذا کان احدهما اشد ابهاما کان یکون اعم مطلقا فانه یجوز ان یکون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا یلزم الدور وقال الشارح فی حواشی التجرید ما الاولی لنص علی ان الماهیة الواحدة لو کان لها جنسان فی مرتبة لکان لها فصل یحصل کل منهما نوعا علی حدة سواء کان الفصل واحدا او متعددا فلا یکون الماهیة نوعا واحدا وماهیة واحدة هف قیل فعلی هذا التقریر الاولی منع ظ ومع انا لا نم انه یحصل به کل منهما نوعا علی حدة وانما یلزم ذلک لو لم یکن کلاهما مقومان النوع واحد علی ما هو المفروض ولا یخفی علیک اندفاعه بعد ما حققت ان ماهیة النوع هو الجنس المتحصل دوران الکان یحصل کل من الجنس بالفصل بمعنی زوال ابهامه مکانهما **قوله** فیلزم الدور قیل لم لا یجوز ان یکون مفهومان فی کل منهما ابهام من وجه فیزول باجتماعهما ابهام کلیهما فیکون یحصل کل منهما باعتبار یحصل الاخر معه لا سابقا علیه ومثل ذلک یسمی دور معیة وهو غیر باطل علی ما قیل فی الحیوان والناطق وانت خبیر بان هذا انما یتصور اذا کان بین ذینک المفهومین عموم من وجه وفی جوازه فی الماهیات الحقیقیة کلام اشار الیه فتامل الان **قوله** فهو غیرها هذا لازم لسبب القیاس والسبب فهی غیرها کما لا یخفی **قوله** وجزء الموجود الخارجی موجود فان قلت اذا کان النعت المخصوص موجودا فانا لم یستقم عدهم مطلق التعین من المعقولات الثانیة لوجود ما یطابقه فی الخارج قلت قد اشرنا الی جوابه فی تحقیق ان الوجود من المعقولات الثانیة فلیتذکر **قوله** والجواب ان المراد بالمنتهی الشخص لو فیه بحث لان مفهوم زید وان لم یکن مفهوم الا ان

وتدبر فرجوان

فابلا علی التوجیه

وحص لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانية المقيد بالعوارض الشخصية التي لا تصدق على غير
دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالمتشخص جزء عقلي كما يدل عليه قوله واعلم اه لا خارجي
فالجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء الذي
جعل التشخص عبارة عنه مع مفهوم الانية هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك
مما نعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه التشخص
بل ما به التشخص اللهم الا ان يقال الشيء ما دام لا يتحقق في حد نفسه يمتنع ان يعرض له
ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذه العوارض بعض فرع تحقق المعروض
في الخارج فعلم ان قوله مع شيء اخر لا يليق ان يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة
فثبت ان ذلك الشيء هو التعين وفيه ما سنعرفه في اخر المقصد قوله واعلم ان
الماهية الى المشخصات اه قد ذكرنا ان الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم ليس حقيقة
الحمل والاطلاق حمل الجزئي الحقيقي على الكلي وان كل متشخص جزئي حقيقي فلا ينبغي ان
يستدل بما ذكره هنا على ان التشخص محمول بالمواطاة على الماهية قوله وهما متحدان في
الخارج ذاتا اه اعترض عليه بانه اذا كان المتشخص متحدا مع الماهية كان تشخص زيد متحدا
مع تشخص عمرو لاتحادهما في الماهية وانه باطل قطعا وجوابه ما ذكره الشارح في حواشي
المطول حيث قال الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا تساويهما فكان
ان يتحد احدهما بالاخر وبثالث ورابع فيكون مع كل واحد من الثلاثة خصوصية وبهذا
يندفع توهم لزوم اتحاد كل ماهية في تشخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة
مع المتشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها يكون المقتضي للتعين هو الماهية نعم لو
يقال عدم الامتياز بين الماهية والمتشخص في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين
هوية المتشخصات لجواز ان يكون صدقه بان لا يكون للمشخصات هوية خارجة على قياس ما
حققه الشارح في بحث الوجود حيث قال وفيه بحث اه وقد عرفت ان دليل وجود التشخص
لا يتم فتامل قوله كان متعينا في حد ذاته نقض بالهيولى فانه لو قطع النظر عن الصورة
الحالة فيها لا يكون متعينا عندهم ولك ان تقول مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود

يجزم بكونه متعينا في نفس الامر وان كان تعينه حاصلا له من غيره كالفاعل او غيره
والحال في الهيولى التي لا يوجد الا مع مقارنة الصورة كذلك والحق ان الجمع بين القول
باتحاد الهيولى العام شخصا وامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج واشتراكه بين كثيرين
محل تامل سيما اذا كان التشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص كالهيولى بالنسبة الى
الصور اللهم الا ان يأول كلامهم في الهيولى بما سنذكره في المقصد الثاني عشر قوله لان العدم
المطلق لا تميز فيه وايضا لو كان التعين عدما مطلقا لكان المتعين معدوما مطلقا
لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه قوله فيكون هو وجودا
فيه منع سنذكره قضية الامتناع واللاامتناع قوله واما ان يكون عدما للتعين اخر ان اريد
بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا نسلم جواز ان يكون التعين عدما للمفهوم اخر وان
اريد ما صدق عليه فلا نم ان ما يصدق عليه اللاتعين فهو امر عدمي فيكون نقيضه ثبوتا
لان اللاتعين صادق على ما سوى التعين من الحقائق قوله فهذا عدم العدم فهو
فيه ان مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما صدق عليه وايضا ان كان المراد بالوجود
والعدم في قوله ان كان عدما وان كان وجودا مفهوم العدم والوجود فالظاهر
وسوق الملص على اصل الملازمة ايضا وان كان المراد ما صدق عليه بعض الوجود
والعدم فكذلك وان كان ما صدق عليه الوجود والعدم فكذلك وان كان ما صدق
عليه الوجود والعدم بالاستغراق فنختار ان ذلك التعين معدوم ولا يلزم ان يكون
كما اشرنا اليه
التعين وجودا الا ان عدم المعدوم ليس وجودا او لا موجودا قوله والتعين الاخر
مثله ان اراد بالمثلية المشاركة في التعينية فلا يتوهم من وجوده لهذا المتعين هذا المعنى
وجوده الاخر وان اراد الاتفاق في الماهية فلا نم المثلية لم لا يجوز ان يكون التعينات
متخالفة في الماهية مشاركة في عارض هو مفهوم التعين وعلى تقدير تسليمها لا يلزم من
وجود احد المتماثلات وجود جميعها فان زيدا وعمرا مثلان مع جواز اتصاف احدهما
بالوجود والاخر بالعدم قوله او مستلزما له بحيث يحمل عليه مواطاة والا فلزوم ذلك
مع قوله لكان الوجودي وجودا ايضا مع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشيء واحد

كالامتناع والامتناع المتصف بالعدم وجوابه ليس المراد تقول فلو كان العدمي عدميا
انه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان بمعنى العدم او مستلزما لحمله عليه مواطاة فمنع الملازمة
على هذا مكابرة فتامل قوله بل المراد بالوجودي فيه ليعلم مقابله الذي هو المقصود
بالبيان اصالة اعني العدمي والمراد ان الوجودي من الصفات ما ذكر بقرينة قوله للموصوف
والتخصيص بها على ان الكلام في وجود التعين الذي هو من الامور الغير المستقلة
قوله يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فيه بل عند القيام بموجود يجب عروض
الوجود له لانه يصح واجيب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل مقابل الامتناع
قوله وبالجملة فلو كان العدمي هذا جبا فيه ومنع للملازمة التي في قوله لو كان عدميا
لكان عدما قوله فلاظهر وايضا الازم ح ان يثبت ان التشخص وجود والمطلوب انه موجود
كما لا يخفى قوله ولا يلائم وعلى تقدير القول به لا يستلزم المطلوب فان وجود التشخص بهذا المعنى
ليست بمدعى في هذا المقام قوله وهو المناسب للمقام لظهور الانحصار وكونه اظهر
دلالة على المطلوب الذي هو كون التشخص موجودا في الخارج وقد يطلق الوجودي على ما ليس
السلب داخلا في مفهومه والعدمي على مقابله وهذا ايضا غير مناسب للمقام لان المدعى
كون التشخص موجودا في الخارج لان السلب ليس داخلا في مفهومه قوله وذلك اي امتياز
الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين سياق الكلام على تحقيق الحق فلعله اراد تمايز الحصة عن
الحصة بحسب العقل لا في الوجود الخارجي اذ لا تمايز بين الحصة والتعين فيه وعلى هذا
حكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي هو بانها لا غيرها الا
ان يقال امتياز حصص الماهيات في الخارج بالتعينات التي هي بنفس هوياتها الخارجية كان
امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات التعينات مركبة في العقل وان كانت
بسيطة في الخارج وهويات التعينات مركبة في العقل بسيطة عقلا وخارجا فتدبر قوله الانضمام
مع الامتياز ونما هذا ايضا على ما هو الحق لا بمجازاة مع المستدل بمنافي الدليل اعني كون
التعين منضما الى الماهية في الخارج كما سيجيء لان هذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير اذ الظاهر
انه يستدعي تميزها قبله قوله فيتبين انما يعرض للدور لعدم احتماله هنا لانه يلزم ح كون

102

الموجود من التعينين متعين ولاحد وهو ح دالالم تمايز افيطعا على ان التسلسل يراد
به عدم تناهي الموقوفات ما في مواد متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل
المتعارف قوله منقوض عندهم بالواجب تعالى قالوا لو كان للواجب تعالى ماهية كلية
لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته او امكان الممتنع لذاته لانه لو كان للواجب
تعالى ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس
تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفسها امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا
فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو الامر الاول وان كان امتناعها لغير تلك
الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها
بالاتفاق ممكنة وهو الامر الثاني والجواب ان امتناعها لخصوصياتها على معنى ان ما
سوى هذا التعين الحاصل في الواجب لا يمكن اجتماعه مع تلك الماهية لاقتضائها تعينا
مخصوصا اقتضاء تاما كما سيجيء ولا محذور فيه والله اعلم قوله وقد علمت انه نفس الوجود
اذ لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلي الطبيعي في الخارج والمحققون لا يقولون به
وذلك لان الماهية الكلية هي معروض التعين في الخارج على هذا التقدير ومتقدمة
بالوجود على انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شيء لشيء في الخارج
فرع ثبوت المثبت له فينبغي ان يقال عروض التعين وان لم يكن في الخارج الا ان عروض
ما به التعين اعني الاعراض المكتنفة من الكم والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها
للماهية الكلية اذ التشخص انما يتحقق معها لا قبلها فيلزم تحقق الكلي الطبيعي في الخارج وذلك
ان يقول عروض ما به التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية وبعدم المعروض
بالوجود لا يقتضي تقدمه ذاتا اصلا على ان تقدم التعين على هذه العوارض لا ينافي
تاخره عن وجودها الكافي في كونها ما به التعين كما ستعرفه في المقصد الذي يليه لكن عدم
تأتي مثل ذلك التوجيه في التعين على القول بانضمامه الخارجي يجعل كلام ما لا دليل ان يستدل على
انتفاء الانضمام الخارجي في التعين يصح الحمل على ما اشار اليه في اول هذا المقصد قوله
ما دون النزاع لفظي فان الحكماء انما صلح من غير اعراض الخصمين كما نقل من الشائع لان المتكلمين

لا يقولون بوجود التعين على انه عين الماهية كما يدل عليه التحرير المذكور فبل والحق ان
النزاع في وجود التعين فرع النزاع في الوجود الذهني اذ ليس في الخارج امر منضم الى الماهية عند
بعضهم الى ما فيه بل في الخارج انما هو الشخص والعقل يفصله الى ما به الاشتراك وهو الكلي الطبيعي
والى ما به الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهني كان له ثبوت والا فلا وانت
خبير بان الكلام في وجود التعين في الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهني **قوله** قال
الحكماء آه فيه بحث لانه ان اريد بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه في شخصه كونها علة
موجبة له في الخارج فهو فاسد لاتحادهما في الوجود الخارجي عندهم كما صرح به الا ان فلا
يعقل كون الماهية موجبة لتعين نفسها وان اريد العلية باعتبار الوجود الذهني فلا
وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجي والا لزم ان يوجد التعين
الخارجي في الذهن فلا يمكن تعدد افراد تلك الماهية في الذهن ايضا فان قلت هذا انما
في وجود الواجب على راي المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بامتناع التعقل بالكنه الا ان هذا
التخلص انما هو لبعضهم القائلين بهذا الامتناع والحق على ما نقل عنه رح ان هذا الكلام
من الفلاسفة مشعر بان التعين ممتاز عن الماهية في الخارج لكن في العلية على تقدير الامتياز
ايضا بحث لان العلة مشروطة بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار
تاثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطية العلة بالتشخص وان اشترط بالوجود
فانه استلزام الوجود للتشخص انما يتوقف عليه حتى يلزم المحذور وفيه نظر لان الشيء
ما لم يتشخص لم يصر علة لتشخص معلوله ولهذا ابطل الشارح في موقف الجوهر كون الصورة المطلقة
علة للهيولي ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والا لما لا يوجد
لا يكون علة لوجود شيء آخر على ما زعم الحكماء من وجود التعين **قوله** اقتضاء تاما
الاقتضاء التام يعني ان الماهية لو وجدت لم ينفك عنها بحسب ذاتها هذا التعين لا انه
احتياجها في الوجود الخارجي الى فاعلها حتى ينافي الامكان والحاصل ان الماهية بشرط
الوجود الخارجي يقتضي التعين واما وجودها في الفاعل ففيه بحث آخر وهو ان العلة
للتعين فيما ادعى لزوم انحصار النوع في الشخص اذا كان الماهية بشرط الوجود الخارجي فلم

بل العام ان الامر بالعكس كما ذكر في شرح التجريد منه

لا يجوز ان يكون كل ماهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخارجية تعينات متعددة والوجود
لكنها باعتبار العلل والاستعدادات اللهم الا ان يقال لو سلم تعدد العلل في نفس الامر
فاستناد التعينات الى الماهية باعتبار الوجودات الحاصلة منها ليس اولى من استنادها الى
تلك العلل ابتداء فيكون راجعا الى ما ذكره الشارح بقوله وقد يجاب عن اصل الدليل انه
واما الاستعدادات التي تحصل باعتبارها الوجودات الخاصة على تقدير المجردات فانما تتعلق
على المادة فثبت لاحتياج اليها وليس حينئذ استناد التعينات الى الماهية باعتبار الوجودات
كثيرا نفع **قوله** فرع تعينها آه اي متوقف عليه متاخر عنه ذاتا ولا يكفي المقارنة الزمانية
حتى يندفع الدور وبها هذا اندفع وقدم ما فيه وقد يجاب ايضا بان حلول شيء في
الماهية وان توقف على تشخصها لا يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاتها
وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولي بالصورة الحالة فيها فان قلت تشخص المحل المحتاج
يتوقف على تشخص الحال اذ لا معنى لحلول الذات المبهمة علة للتشخص وتشخص الحال انما هو من المحل
فيدور قلت كون تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه مما حل فيه للزوم الدور
وهو اول المسئلة اللهم الا ان يقال اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته
يلزم منه تحقق استناده الى المنفصل وفيه تامل **قوله** والنفوس الا انه انما تعددت
اما النفوس الفلكية فمن حيث تعلقها بالمواد تحمل الاتحاد النوعي كالنفوس الانسانية
وتعدد المواد الفلكية ذاتا لا يقدح فيه لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية
نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية وتحمل الاختلاف التعلق
بالمواد يجوز الاختلاف التشخصي للماهية النوعية لا اما ذلك لاختلاف النوعي **قوله** بخلاف
العقول فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التاثير وما الفرق
المؤثر بين التعلقين قلت تعلق التاثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص
ولو ذاتا فلا معنى لاستناد تشخصه الى المؤثر المتاخر واما تعلق التدبير فلا يستدعي
تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعى تقدمه على التدبير فلا محذور
فليتامل **قوله** اي يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد اشارة الى انه

ويمكن ان يراد من الاتحاد سوى العناصر شخصا

مراده عدم القول بالمجموع كما هو المتبادر من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول
بجزئه الاول كما يدل عليه قوله بل يعتقد عندهم بصورته فلا ينافي ما اشتهر منهم من القول
بان هيولى العناصر شخصا وقد يقال مراده ... انه شخص
واحد لا انفصال في ذاته وانما هو خارج وبسببه يصير اشخاصا متعددة ويمكن ان يدعى ان
مرادهم بالاتحاد الاتحاد النوعي وزيادة التشخص بعرض من الناقل بعض فهمه يدل عليه
تصريحهم بتعدد اشخاصها بسبب القرب والبعد من الفلك كما مر انفا كيف لا والقول باتحاد
شخصها مع تنوع الصور التي هي علة لتشخصها يستلزم القول بجواز التوارد قوله بل يعتقد
عندهم بصورته فيه بحث لان هذا مخالف للمشهور وينافي ايضا ما في موقف الجوهر وهو
ان الهيولى يحتاج الى الصورة في بقائها والصورة محتاجة اليها في تعينها وقد يجاب
بان لا ينافي بين الاحتياجين يجوز ان يكون احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء
والتشخص معا ولا محذور في احتياج كل منهما الى ذات اخرى في التشخص كما صرح به الامام
في شرح الاشارات وفيه ما قد عرفت من ان الشيء ما لم يتشخص لم يصر علة لتشخص غيره
فيلزم ان يتقدم تشخص كل منهما على تشخص الاخر وبهذا يبطل ايضا ما قيل من ان التشخص
ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى
بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها كيف لا وقد صرح الشارح ببطلان هذا
في موقف الجوهر حيث قال انما الواحد بالتشخص لا بد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالتشخص
والصورة المطلقة ليست كذلك فيشكل كلام المص هنا لان علة تشخص الهيولى لا يجوز ان يكون
صورة مطلقة فتعين ان يكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لا شك ان توارد الصور
الشخصية لا يبطل تشخص الهيولى كيف وقد صرح السيد السند بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة
بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتامل قوله
ومن هنا يظهر اه نقل عنه ره ان فيه اشارة الى ان ليس العدد في الواقع ولعل وجهه
ما اشرنا اليه سابقا قوله واذا تعدد الفاعل المراد تعدد ذات الفاعل كما هو الظاهر
المقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم كون الباري تعالى موجبا بالذات لا تعدد الفاعل

104

كما هو الظ والمقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم كون الباري تعالى موجبا بالذات لا
تعدد الفاعل باعتبار نسبته المخصوصة كما ظن فانه بعيد جدا قوله ومنهم من جعل ما فيه بحث
لان التوحيد مع المناسبة المذكورة جار في علة الاتصاف على انه لو تم لدل على عدمه
احد فيه السعادة لا على عدمه مطلقا فان المنحصر نوعه في شخصه لا يجري فيه ذلك الا ان
يتمسك بعدم القول بالفصل فلا يكون برهانا قوله الا ترى ان كل عاقل يعلم اه اورد عليه
بعد تسليم افادة بديهة العقل ان المذكور في هذه الامثلة جهات القضايا وسيجيء بان
ما نحن فيه غير الجهات والجواب ان الذي سيجيء هو انها ليست عين جهات القضايا
مطلقا بل اخص منها لانها جهات ومواد القضايا بخصوصه كما حققه الشارح فالاختلاف
بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف نفس مفهوم هذه الجهات فبداهتها بداهتها قوله
اذ لم يرد على ان يقول اه كان الانسب ان يذكر تعريفات المصادر كما يدل عليه عنوان
المرصد بمباحث الاشتقاقات وكان المص لم يجد صريح تعريفات في كلام القوم وانما
وجد تعريفات المشتقات فاوردها ليعلم الحال بالمقايسة قوله وانه دور ظاهر قد
يناقش بان الامكان الماخوذ في تعريف احد الاخرين هو الامكان الخاص والواقع
في تعريفهما هو الامكان العام فلا دور في صورة اخذ الامكان وانما هما يظهر
مما قررنا في الجهات نعم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه
فلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب عدمه لم يلزم دور في تعريف الامكان
بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لا يخفى وجواب هذا ايضا ظ اذ المدعى لزوم الدور
مطلقا وقد لزم وان لم يكن في بعض المعرف والمعرف الذي هو الممكن فتامل قوله لانه اقرب
الى الوجود قد يعارض بان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به في
بحث الوجود فينبغي ان يكون الامتناع اظهر منها وجوابه بعد تسليم كلية المقدمة انها انما تفيد
كون العدم اجلى منه الوجوب لا كون الامتناع اجلى منه فتامل قوله واعلم ان الوجوب
يقال على الواجب اي يطلق بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب او ذو وجوب اي ذو استغناء
في وجوده عن الغير وهكذا قوله الثالثة الشيء الذي اه فيشمل هذا اعم من الاولين

المصادر

ليس المراد الضد بالمعنى الاصطلاحي بل المقابل مطلقا

على الواجب وبعبارة اخرى ... الثالث كما ذكره الشارح فتامل

والسلب الاخص ... فى لاعمم اذ لا يصدق على المعنيين الاولين لانهما معدومان

لصدقه عليها وعلى غيرها من نفس الذات و سائر الصفات المختصة به تعالى وامتياز الذات بالذات لا يقدح فى القول بامتيازه بالصفة ايضا فيكون الخاصة الثالثة عين الذات اما باسم يمنع الصدق عليه وكذا ان نقول اطلاق الوجوب على المعنى الثالث اصطلاح الفلاسفة النافين للصفات واما المعنيان الاولان للوجوب فخروجهما اما لحمل الشى على الموجود الخارجى ولو مجازا او لظهور سببية الامتياز فى الشى المسمى من تعدم به مرتبة الامتياز الامتياز الذاتى فتامل لكنهما متغايران فان تلك الملازم يعم التغاير بدون العكس فلا وجه لقوله امور متلازمة لكنها متغايرة فلت كانه لاحظ ان التلازم يكفيه التغاير الاعتبارى بعد الحكم بالتلازم كما بين الحد والمحدود ومراده ههنا التغاير الذاتى فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم اذا كان متغايرة متلازمة كما ذكره الشارح فى معانى الامكان لكان اظهر قوله وكذا الامكان قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ماله من الخواص فالاولى استغنائه فى العدم عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممتنع عن غيره ولعله لم يذكره اكتفاء قوله امور اعتبارية اراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذى هو عين الذات على ما ذكره بل غير الامكان بالمعنى الثالث ايضا اذ كل ممكن وجودى امكان بهذا المعنى على راى الفلاسفة وكذا الممتنعات على ما سبق من التحقيق فتامل قوله اما الامتناع فلانه صفة اه هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات بعد عدمه الامتناع الذى هو جهات سائر القضايا انما يثبت له باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اعنى المحمولات كما سبق ما عليه يتوقف على ان وجود مفهوم يقتضى وجود جميع افراده وان بنى الكلام على مذهب المتكلمين من ان الكل كيفيه للنسب المستجلبة الوجود كما تعدمه ظاهر لكن التفريع فى التعليل يشعر بعدم البناء عليه فتامل قوله وجوابه ان يختار الشق الثانى اه هذا جواب جدلى والمقصود دفع ما اورد على هذا الشق والا فكون الوجوب العام بالواجب واجبا بالذات مما لا يعقل كيف وتعدد الواجب لذاته مما لا قائل به والبرهان دل على امتناعه كما سيجئ وبهذا اندفع ما يقال على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم

وجود جميعها من ان هذا مما لا شك فيه ولا يمكن احد الا ان هذا القدر لا يفيد فى هذا المقام بل المهم ههنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد فى افراد كلى هذا الاتصاف قط فتدبر قوله او ما بعده من المراتب لعل المراد اعتبار ان حمل الاعتبارى على المعدوم فى الخارج فانه يكفى سند المنع لزوم التسلسل لا احراز ان حمل على المنع لم يستلزم افراد طبيعة نوعية الا عند المتكلمين وقد مر الاشارة الى المبنى فى اواخر المقصد الحادى عشر من مقاصد الماهية حيث نقلنا دليل الحكماء على انه ليس للواجب تعالى ماهية كلية قوله ولعل هذا هو المراد اه فمعنى كون وجوب الوجوب نفسه انه ليس زائدا عليه فى الخارج وبهذا اندفع ما يقال لو كان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولا عليه بالمواطاة واللازم باطل لان الوجوب لو كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ماله الوجوب على ان المنع بطلان الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق الا ترى ان الوجود اذا كان موجودا فالوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب قوله فلا نسلم لعدم التغاير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب بسبب الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة قوله اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض اه فان قلت لا نم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويحصل فرد اخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع ويلزم الخلو وايضا يلزم ما ذكر من كون الواجب تعالى محلا للحوادث وجهه انه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه موجودا فى الاعيان فلانم انه لو كان ممكنا جاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ما سبق وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلانم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب فى نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد يكون عدمها مع اتصاف الموصوفات بها فى نفس الامر بل فى الخارج ايضا على ما سيذكر نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب اختيار الثانى فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية و

وان ما وجد فليس ... نوعه وحده

اى الوجود على ما قصده لاكون الاتصاف فرعه

ممكن ان يرجع اليه قول الشارح فان قلت ... فتامل

ان الامور العدمية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم وذلك سفسطة ظاهر البطلان قوله لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب اه تحقيقه ان ذات الواجب كما يقتضي وجوده يقتضي وجود وجوبه الموجود فرضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال نظرا الى ذات الواجب فلا يلزم جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل واما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب قوله وبطلانه فان قلت سيجي ان كونه نسبة ينافي فرض كونه موجودا الان النسب لا وجود لها عندنا قلت بعد تسليم ان سوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزلي على ان خصوص الوجوب الذي هو نسبة بل كيفية قائمة بها لا يكون موجودا ولا يقدح فيه وجود دليل اخر دال على ان النسب مطلقا من الاعتباريات قوله لا بصفة يسمى الوجوب قد اشرنا فيما سبق الى الامتياز بالذات لا ينافي الامتياز بالصفة ايضا قوله وفي الملخص اه كلام الملخص وكلام شرحه يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوي فللتنبيه على هذا اورد كلا منهما قوله لو لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن ظاهر العبارة وان دل على نفي الدليل مطلقا لكن المراد بقرينة ان الكلام في بطلان الاستناد الى الوجه الثاني نفي جريان الدليل الذي سيذكر لابطال كون الوجوب وجوديا زائدا في الامكان فلا يرد ان يقال فيه دليل لانه لو زاد الامكان الموجود فاما واجب او ممكن وكل منهما باطل لاستلزامه وجوب الممكن او التسلسل كما سبق في الوجه الاول قوله وقد يتكلف اه وجه التكلف انه يحتاج في اجراء ذكر الى مقدمات زائدة لم يصرح في الوجه الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو ظ قوله والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب اي بوجوب الوجود اي لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة الوجود لكان ذلك التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجود الى الممكن والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن انما هو الكيفية الثالثة لا الاولى قوله والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا كلام فيه بحث لانه انما يتم في قدم الواجب المتعالي عن ان يكون محلا للحوادث واما في مثل الفلك

فلا يجوز سبق كل فرد من القدم لفرد اخر منه بلا تحدد على نحو ما ذكر في حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك اه مما لا يحتاج اليه لان بيان كونه تعالى محلا للحوادث بطل الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه اخر اظهر اللهم الا ان يقال العدم عدم المسبوقية بالعدم اصلا ولا يتصور فيه بالقياس الى ذات واحدة تعدد الافراد كما سبق بطلته في الوجوب وفي عدم مضون بالنسبة الى زمانين منع قوله والبقاء فانه لو وجد اه هذا الاتي في بقاء الحادث ايضا كما لا يخفى اذ لا يتحدد في فناء الباقي في الزمان الثالث قوله لكانت الماهية موصوفة بما اي لكانت ماهية الموصوفة موصوفة بالموصوفية بالموجود اذ لو لم يكن ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور قوله والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه بهذا يظهر ان ما ذكر الشائع في الالهيات من انه بني على القول بكون بقاء على بعد بوجوده نفسه ان ما يكرر نوعه يجب كونه اعتباريا ليس كما يدعى بل الامر بالعكس ... فان ذلك القول بني على حذف القاعدة كما يظهر من كلام المص هيهنا قوله ويلحقه ان ما حققه اه هذا التلخيص مناف لارجاع هذا الجواب الى الجواب الاخر كما ذكر في اول هذا المقصد واما لزوم جواز الحمل بالمواطأة فقد عرفت هيهنا كعدم بطلانه قوله او لا يجب ان يكون ثبوته اه يعلل بانه صح وجوب كون الوجود من المعقولات الثانية من مطلق العدمية اذ لا يكفي ما ذكر في كونه منها والا كان لوازم الماهيات منها مع انه جعلها في سياق مقاصد الماهية قسيما لها قوله والحدوث هذا على تقدير ان تفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متأخر عن الوجود قوله لجاز اتصاف الماهية حال عدمها اه فيه بحث اذ لا يلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود ~~لجاز اتصاف الماهية حال عدمها~~ جواز العدم عليه لجواز وجوب المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بانه ان اشترط في القيام الوجود او المقارنة للوجود التي هي ~~نسبة~~ موقوفة على الوجود فالامر ظاهر اذ يكون الصفات حينئذ متأخرة عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها حال العدم نظرا الى ذات تلك الصفة

بهذا المنع ظهر انه قاطع نظر الاول او ورده لم يحتاج التنبيه مع ما ضربه ساه و من التهافت في كلامهم منه

الانواع يوجد منها على صفة المجهول من الرد لا على صفة المعلوم من الورود كما يدرك بعضها الا ان شاء الله منه رحمه الله

المراد بالجواز في هذا المقام الامكان العام المقيد بجانب الوجود لا الامكان الخاص وبناء على هذا لا يرد ان الاحتمال لا يمنع الجواز المذكور

اى على بعد ان يكون وجود النسب في الجملة كما ادعته الحكماء منه

وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع ففيه نظر لان الحجب ان اوجب
حق الشرط لتقدمه على المشروط منفيا الشرطيه ولا يلزم من هذا جواز اتصاف الماهية بها
حال العدم وان لم يوجب سلمنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تاخرها
عن وجود الموصوف فليتامل قوله بل لو فرض عدم العقول سياق كلامه ههنا يدل على
ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء القوى المدركة باسرها فيشكل
ثبوت شي لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف ههنا في الخارج لان المعدوم
يتصف بالامكان حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجود ذاهن ويحتمل
ان سياق الكلام ههنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال
فليتذكر فان قلت لو اندرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى علم
الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم يندرج لم يتم
هذا الكلام لانه لا يلزم من عدميته ان لا يتحقق الا باعتبار عقل لجواز تحققه باعتبار
فرض المبادي العالية قلت يندرج في هذا الفرض عدم ما سوى الواجب تعالى من
المبادي العالية وغيرها وليس يجوز تحقق وجوب الواجب تعالى باعتبار فرض نفسه موصوفة
لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه دار
قوله لا يصح كون تلك الصفة موجودة في احدهما فيه بحث لان اتصاف الشيء بالشيء
نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متغايرين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين
في الجملة فلا يتصور ثبوت شيء لشيء واتصافه به في نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة
والموصوف فيها والحق ان اتصاف امر في نفس الامر بصفة معدومة فيها مما لا مرية فيه
الا ترى انا اذا تصورنا المعدوم مثلا اتصف بوجوده في الذهن مع ان وجوده
فيه ليس بموجود لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن اذ لم يتصور وجوده قطعا لكن ما عدم
يقتضي انتفاء ذلك الاتصاف وان صرحوا بخلافه اللهم الا ان يكتفى بالتمايز في الجملة لا يستلزم
الثبوت اصلا كما سيشير اليه الشارح في بحث العلم من موقف الاعراض فتدبر قوله
لصدقه على الممتنع فيه بحث اشرنا اليه في اثناء شبه القادحين في البديهيات وذلك لان

صدقه على الممتنع لا يستلزم عدميته وانما يلزم ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع او المعدوم
وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب مثلا ليس عدمية هذا المفهوم الكلي من حيث هو
والا فكل كلي طبيعي كذلك بل المراد عدمية افراده ومن الجائز ان يكون مفهوم القائم
بالمعدوم معدوما وفرده القائم بالموجود موجودا ويكون صدق الكلي على تلك الافراد
صدقا عرضيا قوله لعدم التمايز بين المعدومات هذا الكلام الزامي بالنسبة الى النافي
للتمايز بينها لان العلماء قائلون بتمايز المعدومات الخارجية قوله معناه انه يتصف
بصفة عدمية هي الامكان فيه بحث وهو ان الشارح ذكر في اوائل البيان من حواشي
المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة اللفظ
والفهم صفة السامع او المعنى وان القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ
ان كان الفهم وحده صفة لغيره فاسد وحققه بتفصيل لا مزيد عليه فعلى قياس ما
ذكره هناك يقول معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم او سلب ضرورته ومعنى الامكان الخاص
احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد او عدمه او هما معا واتصاف
زيد بانتفاء ضرورة وجوده او عدمه انما هو اتصاف مجازي من قبيل وصف الشيء بحال
متعلقه اللهم الا ان يفسر الامكان بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى
هو سلب البصر عما من شانه البصر لا زيد نعم قد يتصف الشيء الموجود في الخارج على وجه التحقق
بمفهوم اعتباري لم يدخل في مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذي لا وجود له الا
في الذهن فالقول بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما انتهى بينهم محل
اشكال للعلم اليقيني بان الموجود الخارجي لا يتصف بعدم نفسه ولا بعدم شيء آخر
كما عرفت قوله فيدل على كونه عدميا او لانه لو وجد الخ في المقابلة حزازة لان قوله او
لانه من جملة ادلة كونه عدميا ويمكن ان يقال المراد بدليل كونه عدميا الدليل المعهود
السابق وح لا تسامح في المقابلة لكنه انما يستقيم اذا سيق الكلام بالنسبة الى خصوصية الوجوب
ولو بطريق التمثيل كما اشار اليه الشارح وحمل قول المص لكان امارا زائدا على الوجه الثاني
الذي اشار اليه الشارح بقوله او لانه لو وجد الخ ولو حمل على الوجه الاول لكان هو

الوجه الثالث الذي استدل به المص على علميته وبهذا ظهر ان لا وجه وجيها للوجه الاول
فتامل قوله او بين مذهبين متقابلين قيل جعله قسيما لما سبق باعتبار ان القدم والحدوث
مثلا ليسا بقسمين للعالم بل هو حادث عند المحققين قديم عند المعطلين وهذا ظاهر الان
قوله او بنى على قول بعض مشيخة ان الشارح فسر الاشتراك بكونه بين مذهبين او قولين
مشعر باطلاق القسمين في المعطوف ايضا ولو مسامحة فالتقابل باعتبار ان هذا مقابل
لخلاف ما سبق وان كانا مشتركين في ان كل واحد منهما بين قسمين ابرادا وابطالا اصل
فيه شئ وهو انه لم يحصل الوقوف على الماخذ العام ابطالا بل ابرادا فقط وانت تعلم ان
ماخذ العام لا ابطال هو القدح في دليل احد الطرفين او دليل كل منهما كما سبق في الاجاب
وقد سبق منه القدح في دليل وجود الوجوب ودليل عدميته ايضا وبذلك يحصل الوجود
على ذلك الماخذ لمن لم يكن مساهيا في البلادة واليه اشار الشارح بقوله مع انه
تنبيه على ذلك قوله والتمام مستحقق اه فلا يحتاج في احد شئ من طرفيه الى كلمة
وقيل لا يحتاج في طلعه الى كلفة ولا يخفى ان المناسب للمقام هو الوجه الاول قوله لم
يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره اه فيه انه يلزم استواء كل سائر المعلولات
لكن المص ذكر في موقف الجواهر في ثالث تعريفات المصولي ان مثله من قبيل تعليل الطبايع
الذي هو احقر ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور قوله الذي هو ممكن في نفسه
اشارة الى دفع الاعتراض الثاني الذي اشار اليه بقوله والتصادم بما كان اه فان
قلت يجوز ان يكون الممكن في نفسه مستحيلا بالعارض فلا يلزم ارتفاع الواجب كما هو
الوجوب على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجود الوجوب حينئذ هو الواجب فلا
لم يحل يلزم محذور من امكانه في نفسه ولا يمكن ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب
بغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشئ على الفرض
معلولا له وذلك باطل قطعا بالفرق بين المادتين ظ قوله لامتناع تعدد الواجب وعلى
هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير لزم الدور لان وجود
وجوبها مسبوق بوجوب الواجب قوله وربما يقرر الدليل اه هذا الجواب لا

وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول الاعتراض بعضوه لكنه معمول في صناعة المناظرة
شايع في الكلام كما مر الاشارة اليه قوله والا احتاج الى جزئه اه فيه بحث وهو ان منافاة
الوجوب لاحتياج الى الجزء الخارجي مسلم باعتبار ان شيئا من الاجزاء الخارجية ليس بمعدوم
والا لزم عدم الكل وليس بواجب الوجود والا لزم تعدد الواجب وقد برهن على بطلانه
بمعنى امكانه ولا بد له من علة لان ما اشتهر من ان الذاتي لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتي
شئ له لا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه تصور ذلك الشئ بالكنه لا انه لا يحتاج وجوده الخارجي
الى علة وليس علته نفس الواجب الذي هو الكل لان وجود الجزء الخارجي مقدم على وجود الكل
ذاتا ولو علل به تاخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لمادة الشئ علة
له في الجملة فيلزم امكان الواجب واما منافاته لاحتياج الى الجزء العقلي فليس ببديهي و
لا مبرهن عليه فان المحتاج في الحقيقة يتصور لا وجوده في الخارج ولا وجوبه فان وجوبه
انما هو بالنسبة الى الوجود العقلي كيف ومحل هذا الوجود هو العقل هو ممكن ولا يعقل
ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا لا يقال الاجزاء الذهنية لا تكون الا ماخوذة من
الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور لانا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية
لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا ولو سلم الجواز في الجملة ما ظهر الذي يتوقف
عليه المدعى ثم والقول بان العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يفيد لان صيرورتها
خارجية على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجي قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن
فقد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجي يفضي الى الاحتياج الى العلة قوله لانا نقول
اه ظاهره انه تعرض للتسليم والمنع بحاله اذ حوله فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير
اه لا يدفع المنع كما لا يخفى ولو حمل على ان نصطلح على ان الواجب ما يكفي ذاته في وجوده من دون
ملاحظة الغير داخليا او خارجيا لم يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول عز شانه اجزاء ذهنية
كما هو المدعى قوله ثالثا لو كان وجوديا اه فان قلت الدليل منقوض بجريانه على تقدير
عدمية الوجوب ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشئ لم يوجد على ما مر فان
الوجود عين الماهية في الواجب قلت اشار الشارح في حواشي التجريد الى الجواب بان الوجوب

لان تعليل وجوب السابق
على وجوده بالغير تعليل له بغيره

على تقدير عدميته من لوازم الماهية فلا يصح سبق علته بالوجود والوجوب حين قال بل
الحكم بعدم العلة بالوجود والوجوب انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية
الوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط لان المفروض
كون الوجوب موجودا في الخارج ومع صحة كونه لازما للماهية والا لكانت الماهية متصفة
بموجود خارجي وهو محال فان هذا الكلام يشار الى انه على تقدير عدميته من لوازم الماهية
ولا محذور في ذلك لان اللازم ان يصح الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجي
على تقدير الاتصاف به ملكها بكيفية مخصوصة فالوجوب هو هذا الاقتضاء العدمي الذي
يتصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور واما الوجود الخارجي فلا يعقل كونه من لوازم
الماهية اذ لا يتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما
تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلي وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص الذي
كونه على الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق
وبهذا انظهر ان الحكم الرابع لا يتم كما يستطلع عليه في بحث برهان التوحيد **قوله** ما ثبت
من ان الممكن لابد له من وجوب سابق على وجوده فيه بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية
يستدعي ثبوت الموصوف خارجا او ذهنا فالعقل الاول لا يتصف بهذا الوجوب وجودا
ولو بالذات لاحتياج الاتصاف به الى وجوده في الجملة مع انتفائه اذ ليس في الخارج
ظ ولا في الذهن اما بالنسبة الى الباري عز وجل فلان علمه حضوري عند عامة الحكماء لا
انطباعي والوجود الذهني هو الانطباعي ليس الا واما بالنسبة الى نفسه او الى ما بعده فللزوم
الدور لان وجود نفسه وما بعده في الخارج موقوف على وجوده الذهني ربالعكس
لا يخفى **قوله** فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها عراتب اي بثلث مراتب كما دل عليه
السياق وصرح به في حاشية التجريد فان قلت وجوب المعلول متاخر عن ايجاب العلة
المتاخر عن وجودها المتاخر عن وجوبها فلا يصح قوله بوجوب المعلول متاخر عن وجوب
العلة بمرتبتين ولا قوله فيكون وجوده اه اذ السوق يقتضي الجمر قلت هذه المراتب
هي المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات

109

بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك فلذا لم يعتبرها **قوله** فيلزم وجوب الماهية قبل وجودها
في كفيته انه يلزم بعدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لان وجوب الماهية اذا
تقدم على وجوده كما يلزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على
لكونه من الامور العينية ح كما هو حقه لزم المحال لان الكلام في الوجوب الثاني كالكلام
في الوجوب الاول فيلزم ان يكون للماهية وجوبات غير متناهية مترتبة من طرف المبدأ
واستحالته ظاهر فان قلت يجوز ان يكون الوجوب الثاني او ما بعده نفس الماهية او
اعتبارا زائدا فلا تسلسل ح قلت الجواب عن الاول انه تحكم لا وجه للمصير اليه على انه اذا
جوز عينية الوجوب في مرتبة من المراتب فلا وجه لاثبات تعدده وعن الثاني ان الكلام فيما
اذا كان الوجوب مطلقا وجوديا **قوله** والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا فيه بحث
لان لمجموع النسب نسبة الى كل واحد من النسب وتلك النسبة ليست متاخرة عن كل منها
ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب فالاولى ان يكتفي بوجوب تغاير النسبة للمنتسبين والجواب
ما ذكره الشارح في بعض مصنفاته وهو ان مجموع النسب من حيث هو امر اعتباري لا يوجد
الذهن فلا يعرض له نسبة الى واحد الافة ولاحقا في ان العقل ما لم يلاحظ المجموع لم
يعتبر له نسبة الى شيء فهذه النسبة من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متاخرة
عنهما في الذهن ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة [illegible] المنتسبين داخلة في
المجموع فان العقل اذا اعتبر المجموع بعد ما لاحظ افراده من حيث انها نسب لا من حيث خصوصها
بالمنتسبين لا امكنه ذلك واذا عرفت هذا فمعنى الكلية ان كل نسبة فهي من حيث انها متعلقة
بالمخصوصين متاخرة عنهما وذلك لا ينافي تقدمها على احدهما بوجه اخر **قوله** والاظهر ان
هذا اه لبعض المتاخرين ههنا اشكال قوي وهو انه كيف يحمل على برهان التوحيد ولم يذكر
ثم الا دليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلاهما مبني على كون الوجوب ثبوتيا
وعين الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة الحكماء المتكلمين على نفي تعدد الاله
العرض منهما للوجوب ونفي تعدده وغاية ما يقال بعد تسليم ان ليس المراد البرهان
المذكور في غير هذا الكتاب ان الوجوب الذاتي اخص اوصاف الباري وان الاشتراك في

اخص الاوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية وبالجملة معدن لكل كمال ومبعد عن كل نقصان
كما صرح به فلما ظهر هذا فلما ثبت بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الآلهة ثبت انتفاء تعدد الواجب
سواء كان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك في
الماهية المقتضية للالوهية والحاصل ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الآلهة
والدليل الدال على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قوله فان الممكن ما تساوى طرفاه
فيه بحث لما سيجيء في الخاتمة ان الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاء
تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته يحتاج الى البرهان ثم ان ذلك البرهان
انما يدل على نفي الاولوية الكافية في الوقوع لا على نفيها مطلقا كما ستطلع عليه فالحكم بان
الامكان مطلقا علة الاحتياج لا يكون ضروريا بل متوقفا على ذلك البرهان نعم الحكم
التساوي يحوج بديهي لكنه ليس بمفيد لان الامكان ليس عبارة عن ذلك التساوي بل هو
سلب ضرورية الطرفين او قابلية الوجود والعدم وليس ثبوته للممكنات بديهيا ولا مبرهنا
عليه قوله بحكم البديهة اه فيه بحث لجواز ان يكون تنقيحها لا للتخيل انهما كان مرجحا
بل بمجرد عدم ملاءمة نفس الحصول بهذا فان قلت لا شك ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن
لو ثبت فانما ثبت بالبرهان وما ذكرت من بحكم البداهة بتحقق المرجح وتفرعها لذلك يدل على
ان ادراك ذلك التساوي الموقوف عليه لها ضروري قلت الثابت بالبرهان على تقدير التسليم
هو العلم اليقيني بتساوي طرفي الممكن الخارج من القسمة ويحكم التساوي بالنسبة الى ممكن
من حيث خصوصه فلا ساعة نظر لا يبانيه فليتأمل قوله مع ان تلك الافعال متساوية
اه خلافا للمعتزلة فان في ذوات الافعال عندهم شيئا يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي اختصاص
كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال قوله وعلى قطبين ذكر الحركة الى جهة لا يغني
عن ذكر هذا لان الحركات الى جهة المشرق مثلا لا يستدعي انحاء الساطع قوله الاول
الى نفيه الممكنة مقتضية للتساوي اه فان قلت لانم ذلك لجواز اولوية احد الطرفين من غير
ان يصل الى حد الوجوب قلت سيبطل ذلك ولو سلم فلنا الاولوية اذا لم يصل الى حد الوجوب
فربما قد يقع الطرف الاولى وقد لا يقع فيصح تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذي الاولوية

115

ويسمى بالهيولى في ثالث ابحاث الخاتمة وهذا القدر يكفي فيما نحن فيه فان قلت نجوز ان يقتضي
ذات الممكن بانفراده اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب وبواسطة
تلك الاولوية والرجحان يقتضي وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجبا بالذات
لان الواجب هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد
وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي قلت
الذات مع الاولوية المستندة اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان هذا الاستحالة
انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح في الوجوب
لو لم يكن مستندا اليه كما لا يخفى قوله فلما انا بناقضه اه لا يقال المعلل لم يدع التناقض
بل خلاف المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح في تقرير كلامه و
لعل ان قوله يناقض المفروض معناه يخالفه قوله كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق اي
بوقوع احد طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير علة والمراد بالخصم هم المنكرون لاحتياج
الممكن الى الموجب كذي مقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق
ولم يتنبه سببه قوله الطريق الثاني اه فيه نظر لان اللازم من هذا الطريق ان
يحتاج الى المؤثر واما ان علة الاحتياج هو الامكان فقط فلا فالمطلوب غير لازم و
اللازم غير مطلوب قوله لانه حصل بعد ما لم يكن اه فان قلت هذا الدليل في ترجح الحادث
اه فلا يجري الدليل في الصفات القديمة الممكنة على راي الاشاعرة ولا في سائر القدماء
كما هو مذهب الفلاسفة مع ان المدعى عام قلت لا قائل بالفصل فعلية الامكان في الحادث
العلة في غيره وفيه ما فيه قوله فهو المؤثر فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون الباري
تعالى محلا للحوادث وهي ترجحات الحوادث الحادثة ولو بني على راي الفلاسفة كان العقل
محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا قوله هو المتنازع فيه ان قلت بل المتنازع فيه ههنا اخص
مما ذكر لان النزاع في ان علة الاحتياج هي الامكان او غيره لا ان الممكن هل يحتاج الى
علة ام لا قلت من جملة الخصوم في كون الامكان علة الاحتياج هم القائلون بالاتفاق كما
سبق الآن وسيأتي فالنزاع معهم في نفس الاحتياج الى العلة مآلا قوله بل يحتج مع الوجود

فيه بحث لانه قد مر في القاعدة الثانية التي ذكرها صاحب التلويح ان الموجهات لا تقوم الا
بمحل سابق عليها بالوجود ولو بالذات فعدم تاخر الترجيح عن وجود الممكن يكفي في ابطال
قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب في الجواب منع وجوديته كما ذكره الشارح قوله
فالترجيح السابق صفة للوجود فان قلت بعد تسليم سبق الترجيح كيف يكون صفة للوجود
والصفة متاخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم وجوديته قلت مراده ان
كون الترجيح صفة للوجود بديهي لان المرجح هو الوجود ضرورة فبعد فرض سبقه ان
كان باطلا في نفسه لا يلزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجود بناء على بداهة كونه صفة له
وجه آخر في الرد على الخصم فان قلت الترجيح وان كان صفة للوجود الا انه يرجح وجود
الشيء قلت هذا بحث بناء على ان الشارح قد امثال هذا في اول البيان من حواشي المطول
نعم كون الشيء بحيث ترجح وجوده صفة له قوله واجب سبق وجوده اشار بقوله سبق
وجوده الى انه المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتي لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه
مطلقا والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الوجود او بعده كما مر الا ان قوله
لتركبه من آنات متقضية اه فيه بحث لان عدم تركب الزمان من الآنات وعدم تناهيها
من مسلمات الحكمة وكانه اراد من قول الفلاسفة الذي جعله مبنى للدليل بحيث ان الزمان
موجود يمتنع عدمه المقيد لان كل مقدماته قول الفلاسفة او اراد بالآنات الاجزاء المفروضة
الغير المنقسمة خارجا وان انقسمت فرضا ووهما وفيه انه تركب الزمان من تلك الاجزاء
يمنع قدمه واستمرار وجوده لان تلك الآنات اجزاء له لا افراد حتى يدعى قدمه بالنوع
بمعنى ان فردا من افراده موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة
هو الآن السيال وهو امر بسيط لا تركيب فيه كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب في
بيان انه ممكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحال عدمه المقيد كما اشار اليه
انفا قوله بعد تسليم مقدماته اشار الى المنع الذي سيذكرها في موضعه من منع
كون العدم زمانيا ومن ان العدم والتاخر وجوديان يقتضيان وجود المعروض على ما
زعموا اي اثبات الوجود للزمان كما سيجيء فعدم الزمان لا يصلح لمعروضية العدم والتاخر

فلا يلزم له زمان ومن انه لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده او بعده كونه
واجب الوجود مستمره لجواز كونه امرا متعددا ما مستمرا عدمه الى غير ذلك قوله يبطل
كون الحدوث اه اي يبطله حصتا لا مطلقا وبناء الكلام على انه لا قائل بالفصل على مسموع في
العقليات لانه لا ينافي الجواز العقلي نعم يتم دليلا الزاميا قوله فالاقوم المستقيم الاقوم الطريق
الواسطة بين القريب والبعيد والمقام بالتاء المثناة من فوق مفعال من الاتيان اي
الطريق المسلوك الماتي فيه كذا صححه الكرماني والسماع من الاسناد بالثاء المثلثة ولا اعرف
له وجه صحة والمعد المذلل قوله ولانه اي الاثر حال عدمه اه ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم
من التاثير لا الى المقوم المذكور صريحا دفع الاعتراض شارح المقاصد بان الكلام في
معنى الايجاد والاظهر ان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع للنقيضين
فالقول بان العدم نفي صرف لا يصلح اثرا ليس كما ينبغي لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه
كما نقل من الشارح راجع الى الوجه السابق عليه اذ ما له الى اجتماع النقيضين ولو
ذكر هذا الوجه في نفي التاثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا اذ العدم نفي
محض لا يصلح لتاثير المؤثر مطلقا قوله على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثيره وايضا
في هذا التقرير دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم
ربما كان حادثا لا مستمرا ووجه الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر على ما كان
عليه قبل ان يتعلق بالاثر ايجادا وان لم يصدق انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود
ليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما وهم المعترض قوله اما حال كون الاثر معدوما فالمراد
من الاثر ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر
سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يرد ان معدومية الاثر
الذي هو العدم مستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن قوله والا لما كان ايجادا
للموجود اه اما حمل الشارح هذا الكلام على دفع الاستحالة عن بعض اقسام ايجاد الموجود
اعني الايجاد للموجود بوجود مقارن له ولم يحمله على تقويه استحالة ايجاد الموجود
بل مع انه المتبادر لان وظيفة المجيب عن دعوى استحالة ايجاد الموجود مطلقا هو الاول

لا الثاني كما لا يخفى **قوله** والحال ان ذلك اه ظاهر يدل على ان ما سبق ليس حلا مع ان قوله ان

المحال انما هو موجود لا موجود قبل منع تفصيلي الا ان يقال ان في هذا تفصيلا فوبانيا

بالحل **قوله** فان التاثير في الوجود بشرط الوجود او بشرط العدم اه قال بعض الافاضل

تفسير الضرورة بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور وموافق في الاصطلاح لان الضرورة

بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا فالاولى ان يقال ان

نظر الى الحال وقال بعكسه الان مبنى الشبهة ان الموجود موجود من حيث هو موجود فلا تاثير

ح والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا تاثير ايضا وهما قضيتان بشرط المحمول

فعلى هذا يوافق الاصطلاح **قوله** ومنهم من اجاب اه اشار الى ضعفه لان الكلام في التاثير

المطلق سواء كان في الذوات او في الصفات ولا قائل بزمان الواسطة بين الوجود

والعدم في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في وقت مطلقا **قوله** الشبهة الثانية اه

اجراؤها في العدم ايضا بان يقال التاثير في الماهية او في العدم او الموصوف بالعدم

والكل باطل قياس ما ذكر في الوجود نعم لا يجري فيه قوله وايضا هو حال **قوله** اي

ان جعل في الشبهة مبنى عدم التاثير في نفس الوجود عدم كون الماهيات مجعولة كما هو

في بحث ان الماهية مجعولة ام لا فلا اشكال في الجواب وان جعل كون الوجود حالا ففيه

بحث لان الحالية قائمة في الوجودات الخاصة الا ان يقال الوجود الخاص عين الهوية او

يحمل الهوية على الطبيعة الجزئية ويحمل الوجود بمعنى الموجود **قوله** عمن يجد بها قبل

الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظرا الى ظهوره في البعض اما الحدوث في نفسه فليس

فيه لاحتمال ان يدعي الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث ولعل الحدوث عن المحدث

محسوس لا ينكر وفيه ما فيه **قوله** والجواب انه لا يلزم اه فان قلت الجاعلية والمؤثرية اذا كانتا

صفتين للممكن والمؤثر في نفس الامر يكون لكل منهما امكان نظرا الى محلها فللجاعلية جاعلية اخرى

وكذا للمؤثرية مؤثرية اخرى ولا تخلص عن لزوم التسلسل في الامور الثابتة في محلها في نفس الامر

وبرهان التطبيق يدل على استحالته ايضا قلت جريان البرهان على ما هو محقق **قوله** لا انها

من الانواع المذكورة جعل المؤثرية من الانواع المذكورة ~~جعل المؤثرية من الانواع المذكورة~~

112

بالمعنى المذكور تسامح لان المؤثرية لا تتصف بالمؤثرية على تقدير الوجود بل يتصف محلها

بمؤثرية اخرى ولو كان المؤثرية على صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المذكورة فانه

المذكور لكن السياق يبعد **قوله** هذا متعلق بقوله والجواب انه قيل هذا يدل على ان

البعض متعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيدا تعلقه بجواب فان قيل بناء على صحة

ورود النقض عليه بالامتناع ويجري ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع

المذكورة اذ لا يصح انه على تقدير وجوده يتصف بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان

الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن الممتنع ممتنعا بناء على ان

ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجودها والحق ان النقض اليسير لا يندفع

في النقض كما صرح به الشارح في حواشي التجريد فيجوز في اجزاء النقض ان يبطل وجود

الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع **قوله** اعني قوله فان قيل من تتمة

اي مع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان مراده ان المتوسط

ليس اجنبيا وهو المجموع والاقتصار على قوله فان قيل هو تقوية للشبهة فكيف يكون من

تتمة الجواب لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب

والجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها وتخصيص المتوسط ببعض السؤال مع ان المجموع

لا يلتفت اليه **قوله** ولئن سلم ان يقول ابتداء اه انما قال ابتداء دفعا لما يتوهم في كلام

من التناقض لان منع الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا لو قوعه بعد قوله

والا اي وان لم يصلح اثرا فلا طائل تسليمها ايضا على ذلك التقدير وصول المنع الى ان الحال

سلمنا الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا فلا نم ان العدم لا يصلح اثرا فاصله

فان حمل التسليم على الابتداء من غير تردد **قوله** لا حرج حال البقاء يمكن ان يقال

على قياس ما ذكر في الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء والتاثير فيه اما ان يكون

ممكنا اولا فان كان ممكنا فبطلان التالي مم والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن

هناك مانع **قوله** تقتضيه ذاتها من حيث هي هي فيه بحث اذ قد سبق ان الاحكام

من المعقولات الثانية التي تقتضيها ذات المعقول الاول بحسب الوجود الذهني

من حيث هي هي يدل على انه من لوازم الماهية بالمعنى المتعارف ثم انه مما لا يحتاج الى التأ
في اجزاء الشبهة او يكفي ان يقال المحوج على القول بان الامكان هو كون الشيء بحيث لو وجد
في الذهن كان منصفا بمساواة الوجود والعدم بالنظر الى ذاته وهو الحيثية تامة له حال
البقاء اللهم الا ان يقال هذا اسلوب كلام صاحب الشبهة على المشهور وان لم يكن مختارا كما يفهم
من كلامه في حواشي حكمة العين ايضا قوله كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا
ايضا قد يقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء بشرط الوجود المعلول الذي هو الاحتياج
بان لا يكون للامكان علة تامة له وفيه نظر لانه يلزم ان لا يحتاج العدم الى المؤثر اصلا اذ
كل زمان يعرض هو فيه زمان بقائه والقائلون بان الامكان علة الاحتياج لا يلتزمونه
قطعا على ان مآل هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان وحده
فتامل قوله بحسب اصل الوجود ولو سكت عن هذا القيد مرويا للجواب لكان احسن
بقوله ولا تاثير فيها كما اعترفتم به بنفي الذات بلا مؤثر الا انه صرح به تاكيدا لاستبعاد
تضعيف الجواب ابتداء قوله حتى يتجه عليه ما اورده المص اي حتى يتجه عليه ظاهرا والا
فما اشار اليه الشارح من ان المراد نفي التاثير في الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل
ان يريد انه ليس فيه بهذا الحكم محمولا على ظاهره حتى يتجه ما اورده المص قوله وتوضيح
المقام بما لا مزيد عليه اه خلاصته ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وليس شيء منهما
مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى
المؤثر في الوجود الابتدائي وقد تخلف في حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف بعض الاحتياج
فيه معلول الامكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم بعد العلة
الاتصاف بالوجود الابتدائي اي الوجود في زمان الحدوث وان كان حالة البقاء بعينها
الاتصاف به فيها بعينه كما صرح به قوله وفيه بحث وهو ان المختار اه قال بعض الفضلاء
في البحث بحث لانه يقال من ان شان المختار ان يتعلق ارادته باحد المقدورين وان
مساويين في تعلقها بهما ولا يحتاج في تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى للزوم التس
وكيف ان نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احد المتساويين

113

على الاخر بلا داع فالا لازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد
باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة اذا كان اثر الذات المريد فتامل فيه
اما بالايجاب فيلزم الايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل
قلنا انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى ارادة اخرى وهو ممنوع فان المختار اذا اوجد
شيئا فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو يحتاج الى ارادة مرجحة واما تعلق الارادة فهو
وان كان اثر الذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل
تلك الارادة ارادة للمراد قصدا ولنفسها تبعا وهذا كما ان الموجب اذا اوجب شيئا
لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب اخر هذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج
الى ارادة اخرى ظ واما عدم الاحتياج الى تعلق اخر فمحل بحث للعلم الضروري بان تعلق
الارادة لا مدخل في علة نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فتدبر قوله نقلنا الكلام اه
ان قيل هذا الكلام منقوض بالواقعات كما في قصة الشبع والجوع والعطش قلنا سند كون
ان في الكل مرجحا قوله فيلزم التس في التعلقات ان بني بطلانه على عدم جواز التس في
الاعتبارية النفس الامرية بجريان برهان التطبيق فلا م ذلك كما حققه فيما سبق واما
يجري البرهان اذا كان للتعلقات وجودات في الخارج لامتناع الانطباق فيها لو وجد
اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة كما مر وان بني على امر اخر فليبين ذلك
اذ لا نم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معدا للاحق فتامل
قوله لا شك انها حادثة وممكنة الحوادث اما مجتمعة او متعاقبة وفي المتعاقبة لا يجوز ان
يكون السابق مؤثرا في اللاحق لوجوب اجتماع المعلول مع العلة في المؤثر اما حادث مجتمع
او قديم ففي الثاني الامر ظ وفي الاول ينقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة وحينئذ
نظهر ان الكلام في الحوادث فيصح قوله لا شك انها حادثة وظهر سر تعبير الشارح الجواب
على الوجه المسطور وعدم ارجاع الضمير في قوله والجواب انها ذهنية الى الجملة قوله ان
كان قديما لزم قدم الحوادث اذا جوز تعدم المانع على وجود الاثر ان لم نثر هذا الا
انه قول مرجوح لم يلتفت اليه وان نقله فيما سبق قوله وايضا لو كان المحوج هو الامكان

بهذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه حصل هذا النفع من المدعى وبدعى ضمنا فاستدل عليه
بهذا فلا ورود له فاصل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفي علية الامكان لا على علية الحدوث
فلا تقريب له اصلا **قوله** والا لكانت حالة الخروج اه فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى
الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود به فح لا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم
معنى الخروج المذكور ارتفاع العدم في ان وتحقق الوجود في ان يعقبه بلا فصل فمن ابن يلزم
الواسطة قلت لعل مراده ان اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حال
الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في
هذا الاتصاف قطعا لعدم وما الماهية بذلك سوا كان لها اول في ذلك الاتصاف ام لا
فتامل **قوله** فان البنا للبس علته اه حاصل الكلام ان الحدوث الباقي في البنا هو الاجتماع
الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعلى وعلته هي العمل الفعال مع انتهاء حركة اليد وانتهاء
حركته من تحرك آخر وسكون بقاوه مع بقاء علته وزواله مع زوالها لا ذوات تلك الامور المعلولة
لعلل اخرى لان حدوث وجوده انما قبل البنا ولا حركات الالات وضم بعضها الى بعض اذ
هي منتهية بانتهاء عللها الفاعلية كالاب **قوله** قالوا دليل الفريقين اه فيه بحث لان بعض دلائلهم
يبقى المقابل صريحا وبعضها بنفيه ضمنا فانه يجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لا اعتبارهما معا نظرا
الى ادلة الفريقين اللهم الا ان يقال لهم ادلة غير مسامحة **قوله** لان الحدوث صفة للوجود
لا يقال نحن نجعل العلة الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود
والعدم وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول
الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعل يتاخر عن الوجود ايضا فلا بد
ان يقال مراد المتكلم بالحدوث الذي هو علة الحاجة كون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا
بلا وجود وهذا ليس بمتاخر عن الوجود وانت خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان
يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان ممكنا ولم يقل به احد **قوله** على التقدير الاول
والثاني اه هذا مبني على ان لا يفسر العلة بما يتوقف عليه الشيء والا فالشرط جزء العلة على ذلك
التقدير فلا اثنينية لا ذاتا ولا حكما كما ذكر الشارح في المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث

114

لجواز ان يكون لكل العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات والوجود فلا يزيد المراتب على
الاربع فان قلت المجموع له مرتبة ولكل واحد منه له مرتبة اخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا
فليعتبر ان مجموع ما يتوقف عليه الشيء له مرتبة ولكل واحد منه له مرتبة اخرى فيزيد المراتب على
الاربع على تقدير الفاعلية ايضا فان قلت العلة الفاعلية ههنا هي العلة التامة ايضا قلت
لو سلم فلا يدفع لزوم زيادة المراتب على الاربع على تقدير الشرطية فتدبر **قوله** وهذا
كلام محقق لا مغالطة فيه اصلا اه فان قلت ما ذكره المص هو الموافق لاصول المتكلمين دون
ما ذكره الشارح لانهم لما اسندوا جميع الاشيا الى الله تعالى ابتداء لم يتصور منهم ان يعللوا
بعضها ببعض كما هو داب الفلاسفة فوجب ان يقصدوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث العلة
في التصديق لا الثبوت دفعا لمناقضة اصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك
انهم قائلون بعلية بعض الاشيا للبعض واما الاشاعرة فاتفاقهم على ان لا علة ولا
معلول له بين الموجودات كما سياتي في المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على
اصطلاح مثبتي الاحوال اعلى نفيها مطلقا كيف ومثبتوا الاحوال منهم يجوزون تعليل الحال
بصفة موجودة واما نافوها فهم ايضا لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان
امكان الممكن عندهم ناشيا عن غير ماهيته ومعلولا له تعالى فاما بالارادة فيلزم حدوثه
على مذهب المتوجه بعدم الاتصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم جواز ان لا يكون الاربعة
زوجا بان لا يتعلق الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق ممكن ح بلا شبهة ولا يخفى بطلانه
واما بطريق الايجاب وهو مخالف لقواعدهم قطعا اذ لم يقل احد منهم بالايجاب في غير الصفات
قوله الا حال كونها موجودة ارادة المعية بالزمان فلا ينافي حكمه فيما سبق بتاخر الحدوث
عن الوجود لان المراد هناك التاخر الذاتي **قوله** قلت الممكن المحتاج من القسم اه فان قلت
هناك قسم اخر وهو ما يمتنع الوجود والعدم لذاته فلم لم يتعرض له في التقسيم بادى
الراي وليس بجائز القسمة عند العقل اصلا بخلاف الممتنع فانه جائز القسمة بل واقعها وان
كان يمتنع الوجود في نفسه كما يقال من ان هذا القسم داخل في الممتنع لا يقبل اصلا كما نقل
الشارح **قوله** الا ذاتيا فيها فان عورض بانه لو كان العدم اولى لما وجد بجانب بان الوجود

تمت هذا التقسيم

اراد بالمرجوح ... (marginal note, partly illegible)

لعله خارجة لا سيما في اولوية العدم للذات في الجملة الممكن واما العدم الطاري فليس لعلة خارجة
بل هو لذاته فينا سب ادعاء اولوية العدم للذات في الجملة وان كان مردودا اما ذكره الشارح
قوله كان الوجود اولى بالممكن فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد وسيشير اليه ههنا ايضا
لان العلة التامة للعدم ح متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض علته وان كان هو الفاعل
الموثر قوله لان الطرف الاخر ان امتنع اه حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب
او خلاف المفروض قوله فلا يكون تلك الاولوية لذاته فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن
اولى به لذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الاخر وان توقف وقوع الطرف الاولى
عليه اذ لا منافاة بين اولوية احد الطرفين بالنظر الى الخارج واولوية الطرف الاخر بالنظر الى
الذات واما ما ذكره الشارح في حواشي حكمة العين وحواشي التجريد من ان رجحان كل من الطرفين ... ذاتها
متعددة واستوضح ذلك من كفتي الميزان ففيه بحث لان رجحان احد طرفي الممكن لعلته كما لا ينافي
بالنظر الى ذاته باعتبارهم كذلك لا ينافي اولوية الطرف الاخر بالنظر اليها فلا بد من الفرق
قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هي التي ينتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اعني المقصود
من هذا النفي دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان
الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية احد طرفيه فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاولوية
وبدونه يحتاج في طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع لكن الاثبات على هذا
لم يبن على ما ورد عليه النفي كما لا يخفى قوله فلنا سبب العدم عدم اه فيه بحث لان سبب العدم قد
يكون وجودا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم اعني وجود المانع
فقط علة العدم قطعا فح اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط كان ما يتوقف
علته الوجه الذات والعدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب بان عدم كفاية العدم في الوجود
قد علم بالبداهة السابقة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات وغاية ما يقال ليس
مراده ان سبب العدم منحصر في العدم بل ان العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق
بانتفاء جميع اسباب العدم التي من جملتها عدم جزء وجودي من العلة التامة للوجود اذ لو
تحقق العلة التامة لم يتحقق العدم قطعا وهذا قطعي كما ذكر في ثالث الابحاث وعدم العدم وجود.

سهل المطلوب وهو استناد الممكن الى موثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك
الموثر لذاته لما سبق بعينه ولا يتسلسل فيجب الانتهاء الى الواجب تعالى والشبهة انما يرد اذا
ثبت في مادة انها علة العدم في المانع على ان المص سيذكر ان عدم المانع كاشف عن
شرط وجودي العلة والحق ان الكلام بعد محل تامل يرشدك اليه تحرير البساطة في العلة التامة
فليتامل قوله وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة هذا مبني على انهم لم يعدوا
الوجوب السابق جزءا من العلة التامة بل عدوه اثرا لها فكذلك الاولوية والا فالاولوية جزء
من العلة التامة في التحقيق ومتقدمة عليها فلا ينشأ منها ضرورة بل انما ينشأ من سائر اجزاء
العلة التامة قوله وهو وجوبه السابق على وجوده فان قلت كيف يتصور السبق مع
ان الوجوب صفة للوجود قلت بل هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان
في التاخر عن مفهوم الوجود لا عن تحققه ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي وسبق العدم
عليه زماني فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير
مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين ولان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن به
حال عدمه فان قلت لو لزم سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة في شيء
من المواد لان الوجوب السابق مقارن مع الفاعل ح وقد جوزه الشارح فيما سيأتي قلت
سنذكر جوابه هناك ان شاء الله تعالى قوله ان كان خلوها عنه طارئا ففيه ادنى مسامحة اذ لا
يكون الخلو بالحدوث بعد العدم والاوضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لها قوله
لو لم يكن لازما لكان حادثا اه قلت عدم اللزوم قد يكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم
يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض لظهوره بالمقايسة لا لاشتراك في الدليل واما ما قيل انه لو لم يكن
حادثا يكون قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فمعارض عدم اللزوم بان يكون حادثا ففيه ان تلك
المقدمة على تقدير تمامها انما هي في الموجودات الا ترى ان الاعدام الازلية قد يزول والا
لبين ههنا وجه ما بحث آخر وهو ان كلامه يدل على ان الامكان على تقدير كونه للماهية ليس له
امكان آخر وانت خبير بان الامكان اذا كان صفة للماهية ولو لازما يحتاج الى الموصوف ويكون
له امكان آخر ويتعقض الدليل وقد سبق منا المفصل في بحث الوجود فليتذكر قوله اما ان يكون

لامر آه وايضا اذا كان ثبوت الامكان لها لامر يقتضيه لا لذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا لذاته
هذا والاولى ان يقول ان حدوث الامكان يكون ممكنا لو لا وجه لا استنادا الى الذات حتى يجب
ولا لا امتناع لحدوثه وحصوله فيتبين واما كونه لامر فلا دخل له في الامكان قوله فيتسلسل الامكانات
فيه انه لم لا يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل بزعمه ولا يلزم المطلق
الكلي وهو ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت ان حدوث امكان يستلزم ان
يكون كل الامكانات كذلك وانى ذلك قوله يلزم نفي الصانع في اللزوم منع ظاهر لتبيين
امثاله وهو ان الامكان امر اعتباري ولا يلزم من نفيه بلا امر نفي الامور الموجودة في
الخارج والحق انه لا فرق بالنظر الى الاتصاف قوله اي يتوقف على حادث آخر فيتسلسل والا
ما اختصاصه اه فان قلت فليكن حدوثه لها بالتاثير المختار وارادته كما في الحوادث ان في الحوادث
عندنا قلت تاثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن الامكان بدون وجود الامكان
قلت امكان الامكان يستلزم نفس الامكان وهذا النقد بنظيره ان لا انتقض بالحوادث اليومية وتحلل
على اصلنا لو لا مانع من استنادها الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمنقوض بها
بجواز الاستناد في مرتبة من المراتب الى موجب يؤثر بحسب الاستعدادات والشرائط
المتعاقبة لا الى نهاية بان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم وللقائل ان يقول على اصل المتكلمين
لجواز ان يكون حدوث الامكان للماهية موقوفا على حادث آخر ويستند وجود ذلك الحادث
الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلا تسلسل ولا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى هذا و
اما الجواب عن التسلسل لجواز التوقف على امر اعتباري لينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يتم على القول
بامتناع التسلسل في الاعتباري كالتسلسل الامري لان الاتصاف في نفس الامر لا يتوقف الا على الاعتباري
نفس امري قوله وربما يتشكك عليه اه لا يقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند
الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول
امتناع العدم بالنظر الى العلة لا ينافي الامكان الذاتي قوله بل يقول وهو ان كان وجه
الترجيح جريانه على مذهب الحكيم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم قوله ومن العلم
ان الاول لا يستلزم الثاني اه فيه ميل هذا ميل الى مذهب الحكيم من كون الشيء قابلا للوجود في

زمان دون زمان حسب تفاوت استعداداته وانكار لعموم قدرة الله سبحانه لجميع الازمان
كما ذهب اليه المتكلمون ما لحق ما ذكره الشارح قوله ولنا فيه بحث جر هو ان امكانه اه قال
الاستاذ المحقق في الذهر مقدماته مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منهما فانه في حيز المنع ولم
يذكر ما يلزم منه هذا فانه جاز ان يتمسك بالطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له في
وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود
المال واحد واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يصح الا ان
يكون الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا وجواز استمراره هو لا يستلزم ان
يكون الوجود في كل وقت جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا وابعد منه ما ضم
اليه من قوله لا ابدا لا فقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف
بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المعادية ومعلوم ان الاتصاف
بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا ويستلزم العام
لا يجب ان يكون مستلزما للخاص قوله وجواز اتصافه به في كل منها معا اه الذي فرع عليه
ما زعمه من استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية هاهنا باطل بجملة انتهى كلامه ثم ان ما ذكره
الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان ممكن الوجود منهما عند المحققين هو
الآن السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران قاران لا جزء لهما فامكانهما ازلي وازليتهما
ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما
اصلا ولا يعقوله الفعل والانفعال بان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه
فلعلهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متأخري المحققين بل بالحروف الآنية التي تعرض
للاصوات عند انقطاعها كعروض الآن للزمان والنقطة للخط اذ قد صرح الشارح
ايضا بانها ليس لها وجود الا في آن حدوثها فلها ازلية الامكان دون امكان الازلية و
القول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر الى الغير اعني الوجود في
الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى
ماهيتها التقضي بعد الوجود لم يكن لها لذاتها استمرار قطعا كما لا يخفى على المتامل اللهم الا

ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر اخر خارج عن ماهيتها على ان لكن ان يحمل
النقض بهذا اللفظ ويمكن ان يتخلص من النقض بمنع امكان شئ غير قار وتوضيحه ان الشارح
الان بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزمة لامكان الازلية جوابا
عن التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق
بعد ازلية امكان كل ممكن ولا شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الامر الغير
القار فللمناظر ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود في اجزاء الازل
معا فليس له ايضا امكان مستمر فيها **قوله** نعم ربما امتنعت اه جواب عن التشكيك ابتداء **قوله**
قلت الامكان الذاتي اه قيد الامكان بالذاتي احترازا عن الامكان الاستعدادي لا عن
الامكان بالغير **قوله** امكان ذاتي لو لم ليس لنا ممكن بالغير يعني لو اعتبر ذات الحادث معقولا
بقيد خارجي لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي اي امكان منسوب الى الذات بكونه صفة
لها لانه لو لحق لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشي من الذات ازلي
والكلام في امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل من الغير والحال انه ليس لنا ممكن بالغير
والحاصل ان الكلام في الامكان المتجدد وعدم كونه ناشيا من نفس ذات الحادث كما اشار
اليه فيما قبل هذا الكلام ولذا لم يتعرض له هنا وبهذا تبين وجه التعليل بان قلت المعقد بهذا
الاعتبار اما ممكن او ممتنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحد امنها ولا امتناع فيه اذ
الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد من حيث القيد يبقى فيه بحث وهو ان الغير اعني قيد الحدوث
هنا معتبر في جانب المنسوب اليه فلا شك ان النسبة الى المطلق غير النسبة الى المقيد فلا يمتنع
تعدد الامكان هنا لتعدد ما يعرض له كيف والامكان خلا يقوم دليل ان ليس لنا ممكن بالغير
على بطلان هذا فتدبر وقد يقال قوله لو لم ليس يعلل للتقييد ما نفاه من الامكان بالذاتي في معناه
نفي الامكان مطلقا وفيه بعد وورود البحث السابق لعسف ظاهر لان السياق يقتضي تعليل
ما ذكره صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتي ما نفاه بلا علة مما لا وجه له **قوله** واما
الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات وقد يستدل على ذلك بوجه اخر وهو انه
لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم

الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان
المفضي الى الانقلاب قال الشارح في حواشي التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع
امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته فقبل وليس شئ لان استواء
الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا واقول مراد الشارح
ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير
وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد
اعني نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب لانه علة اخرى على الفرض وهذا الكلام لا يقتضي
تعدد الامكان كما لا يخفى **قوله** اي راجعة اليها وجه التفسير ان كون الاحاث امرين مما
لا وجه له ظاهرا **قوله** اتفاقا من المتكلمين وغيرهم قال الاستاذ المحقق في الذخر الفلاسفة
يقولون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديمة عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية
ثم حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهى كلامه
لانا نقول الاختياري هو الحركة الجزئية وهي حادثة واما القديم فهو المطلق وليس باختياري
لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لها جزئيات
ولا اجزاء بل هو امر واحد شخصي غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط وهي
المستند الى نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهو امر وهمي
كما يجيء وليس كلامنا فيه **قوله** اي وامتناع استناده ليس مراده تصحيح عطف الجملة على
المفرد السابق اعني جواز استناده بتأويل الفعل بالمصدر اما بناء على نصب يمتنع بحذف
ان او على رفعه بحذف ان والعدول بعدها اليه لفقد العامل الصوري كما في قوله
ولولا يحسبون الحلم عجزا لما عدم المسيئون احتمالا اي ولولا ان يحسبوا او على تنزيل
الفعل منزلة المصدر بارادة الحدث مدلوله مجازا كما في قوله فقالوا ما تشاء فقلت اللهو
اي اللهو وذلك بجواز عطف الجملة على المفرد بتأويله محل من الاعراب كما حققه في حواشي المطول
بل مقصوده توضيح المعنى **قوله** وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم ظاهر هذا ان
القصد غير الارادة ومتقدم عليها لما سيجيء ان الارادة تارة لا تتعلق الا بالمعدوم

مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد يستعقب وجود المقدور قوله فحكموا بان العالم
قديم لشبهة لاحت لهم لا لمجرد ذلك التجويز كما لا يخفى قوله ورد عليه بانه دليل يدل على ان هذا الاثر
لموجد نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات ذكر في اوائل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال
هذا لا يرد على المص قطعا لانه انما حكم بعود النزاع في جواز استناد القديم الى الفاعل الا ان
هو الله تعالى الى كونه موجبا او مختارا لا في قدم العالم وحدوثه كما توهمه الشارح ثم توهم
وروده على الرازي ان وجد في كلامه ان نزاعهم في قدم العالم وحدوثه عائد الى ذلك
ويمكن دفعه عنه ايضا بان يقول بعض ادلة الاختيار لا يتوقف على حدوث العالم ولا
يتعرض فيه لذلك كالادلة النقلية التي فصلها الامدي في ابكار الافكار فاذا اثبت الاختيار
بتلك الادلة امكن ان يفرع عليه حدوث العالم كما يمكن العكس ايضا اذا اثبت حدوثه
~~بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ولا يتعرض فيه لذلك كالادلة النقلية التي فصلها الامدي~~
على كونه تعالى مختارا واذا حمل كلام الامام على هذا كان كلاما لا غبار عليه اللهم الا ان يقال
الادلة النقلية لا تفيد الا افادة الظن كما صرح به الامدي فلا معنى لبناء المطالب الذي هو اثبات
الاختيار على ذلك ثم يفرع حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلي على ذلك المطلب لا يتوقف
على حدوث العالم وانت خبير بان كلام الشارح في اخر الموصد الرابع في الصفات الوجودية
من الالهيات يشعر بانهم يثبتون الاختيار تارة بان الايجاب على الصانع نقصان
قوله فانهم استدلوا اولا اه حيث قالوا العالم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث قوله واعلم ان القائل اه ظاهره اعتراض على قول
المص والمتكلمون لو سلموا اه بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض
بانه مطابق له ويجوز ان يحمل اعتراضا على اصل الكلام من المتكلمين اعني تجويزهم استناد القديم
الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض اخر عليهم متفرع عن وجه الاعتراض الاول حاصله انهم
خالفوا اصلهم في هذا القول ايضا فان قلت حد لهم علة الاحتياج الحدوث بخصوص بعض الصفات
قلت ادلة نفي علية الامكان تفيد العموم فما وجه التخصيص قوله ان القديم لا يستند الى علة قيل
وكذا الازلي ولهذا قالوا الاعدام الازلية لا تستند الى العلة لاستمرارها قوله اذ لا حاجة له

موثر فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به في بحث
الماهية وهو عين الاستناد الى المؤثر قلت قد سبق في خاتمة ابحاث الممكن ان الحاجة متقدمة
على الايجاد المتقدم على الوجود والاستناد الى العلة هو وجوده منها فلا مصادرة هذا والاظهر
في التعليل ان يحمل على حذف المضاف اي لا علة لها حاجة له لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث
الزماني اما مستقلا او على وجه الشطرية او الشرطية قوله ولا مجال لتاويل التنزل فيها لانها
ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب والتنزل ان يقال لو كان العلة هي الامكان فرضا وتسليما
لا يمكن استناد القديم الى العلة قوله بان العدم ما لا اول لوجوده المتصف بالقدم والحدوث
هو الوجود واما الموجود فباعتبار وقد يوصف به العدم فيقال للعدم الغير
المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث كذا في شرح المقاصد لكن المتحقق هنا هو القديم
بمعنى ما لا اول لها لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور نعم فيه بحث وهو ان الحال كما لا يوصف
بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف جوزوا استنادها الى العلل مع انه لا علة حاجة فيه ويمكن ان
يقال علة احتياج الموجودات هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا قوله الا ان يغير تفسير
او نوصف الحال بالقدم لكن لا يدفع الاشكال ايضا لما اشرنا اليه الان من ان الحدوث
عندهم علة الاحتياج الى المؤثر الموجد لا علة الاحتياج مطلقا قوله ولا تعليل القديم بغيره
فيه بحث لان الكلام في الاحتياج الى العلة لا الى الغير والقول بانه لا يتصور التاثير والتاثر
الا بين المتغايرين بالمعنى المراد من الغيرية هنا لا يسمع ومن ههنا قال الشارح وانت تعلم
اه قوله يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار في المباحث المشرقية في الفصل الثالث
والاربعين من الفن الخامس تصريح بجواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بطلميوس
وعلى هذا لا يتم ما اشتهر بينهم من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما لا يخفى قوله فجوزه
الامدي قال في شرح المقاصد وما نقل في المواقف عن الامدي لا يوجد في كتاب ابكار
الافكار الا ما قيل على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا
مستندا الى الواجب تعالى ويكون تاخره في الوجود لا بعدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم
والمعتمد في الجواب وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة

البد والحام واقتصر في الجواب على منع السند فاما لانم استنادها حركة الحام الى حركة البد لم لا يجوز ان يكونا معلولان لامر خارج وفيه بحث اذ لا وجه لحمل ما ذكره الامدي اعتراضا الا اذا كان المراد بجواز اسناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لا نزاع في جواز اسناده على ذلك التقدير الى الموجب وحمل الاعتراض راجعا الى فاعل الاختيار ياباه سياق الكلام على انه لم يكن عليها فلا وجه لاقتصاره في الجواب على منع السند ح والحق ما ذكره المص وفي الاقتصار الاول اشارة الى دفع الاعتراض ومن ههنا قال المص جوابه الامدي واما التمثيل بحركة البد والحام ففي نحوه ان تقدم العلة بالذات لا في الايجاب قوله وقال بعض الاذكيا قصد الايجاد العالم غير واف بالمقصود لانه يدل على جواز معه الايجاد القصدي لوجود المقصود زمانا هذا مما لا يناقش فيه والكلام في جواز معه قصد الايجاد للوجود والفرق ظ فلا بد ان يقول ان ذلك وان كان فهو بعيد من عن العبارة قوله من ان الحكماء متفقون على انه فاعل مختار قال الاستاد المحقق في الدر هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد دوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دواما مع صحة وقوع نقيضها فهذا يخالف ما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دواما مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ قوله وقد يقال دفعا لما قد قيل اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه كما في قصد الباري تعالى فان قصده المتعلق الذي هو علة مستلزمة للوجود كاف في ذلك الايجاد ومستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود ولا يتوهم من هذا ان قصده تعالى قديم ما اذا كان مع وجود المقصود لزم قدم كل ما يتعلق قصده ولم يتعلق به لعدمه قصد وان كان قديما لكن تعلق قصده قد يكون حادثا وان اريد بالقصد تعلق الارادة فكما جوز هذا القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب في جواز حدوثه ايضا لجواز ان يتعلق الارادة فيما لا يزال او تعلق في الازل بوجود الاثر في وقت ولا يجب معه المقصود الا على هذا الوجه الذي يتعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر قوله والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم نقل عنه رح ان الاولى ايرادها من المعاول لانهم قالوا

على انها معللة بالعلم وانما كان الاولى لانهم يمكن حمل المعلول السابق على الموجود قوله واذ قد يراد الظ انه معطوف على قوله كالمعاول فكانه قيل اذ المعلول الحادث الباقي يحتاج الى علته واذ قد يراد قوله وهو نفس وجوده في الزمان الثاني فيتم المقصود بان يقال يراد بقاء الشيء على وجوده وهو على ان علامه صحيح تاثير المؤثر في الباقي ولا دخل لبيان كون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني ولكن يقول قوله وهو نفس وجوده للتقريب لان الكلام في جواز اسناد وجه القديم الى العلة الموجبة لكن لا يخفى انه لا يرجع الاستدراك في جانب العدم الا ان يحمل على الاستطراد قوله فلا بد ان يكون موجودا فيه منع ظ لجواز ان يكون امرا اعتباريا على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد يكون موادا تكون زيد عند عمرو بحوبه ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه لا لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط وان منافي الشيء لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط لا يجامع الكمال والفعل فان الشرط ههنا اعم من المعد يدل عليه ما نقل عن الشارح رح حيث قال في قوله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه فان جاز انتفاء ما ينافي المشروط كالخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع انها موصوفة ببعض المشروط بل لان صحح العقل شاهد بذلك كما ينبني عنه لفظ الضرورة وبه اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق معدا لا شرطا حتى يلزم وجوب الاجتماع قوله واذا لم يكن العدم السابق شرطا لما جازاه فيل عدم الجواز بالنسبة الى شرطه العدم لا يلزم من عدم جمعه عدم تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر اخر فان للشيء انحاء شتى يجوز امرا بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض الاخر وفيه تامل قوله والمحوج الى العلة هو الامكان فيل يجوز ان لا يكون علة تامة بل لاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا قوله فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا فيل ان الاربعة لا تكون الاحاد بعد فرض ثبوتها ازلا فرض محال لا لاحدى وذلك لان ازلية العدد انما هي بازلية المعدود واحاد الازلية ليست بواجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجب ولا ممكنات لان استناد العدم الممكن الى العلة اول المسئلة وفيه تعداعا صناعين تعدد الصفات الازلية ان اريع عدما مضافة الى اربع وجودات كعدم زيد وبكر وعمرو وبشر ازلية وان لم يكن قديمة والتمايز بانت باعتبار الاضافة وذلك يكفي في ازلية الاربعة قوله هكذا اجاب الامام الرازي قال رح السوال السابق والمعارضة والجواب كلها ذكرها الامام الرازي قوله وهو ان التاثير في الباقي وان كان قديما

انه قال الاستاذ المحقق هذا الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يعطيها
نه كما يفيض دوامه اولا فان كان الاول فليبس انه في حاله يعطي العدم اصل الوجود اعطاه
اليه بعينه حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للعدم هذه الحالة وان
كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة واياما كان يلزم يعطيه
اصل الوجود وبطلانه كيف وانه يقول بان الممكن العدم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر لكن
يلزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد على الامام بحث انه قايل بان علة الافتقار
الى المؤثر هو الامكان وبالصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذواتها
فتكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادتها وجودها منه فيلزم تاثير المؤثر في القديم
لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء لانه بصدد المنازعة معهم في اعتقادهم على اثبات مطالبهم
وهي قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الا ايرادها وانها
بحيث لا يبقى مجال توجه منع ومدح فيها ولا يسعهم الكلام الاقناعي والالزامي ويمكن ان
يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطي اصل الوجود في حالة الوجود فهذا الاعطاء وافقا
هذا الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها فتامل **قوله** على تقدير كونه تعالى مختارا وانما
تقدير كونه تعالى موجبا فلا بد الى ان يصار الى الشرطية بين الاشياء والا لزم قدم الحوادث
لاستنادها الى الموجب بلا شرط حادث واما المصير الى العلية بينها فكانه بناء على ان الموجب
البسيط لا يصدر عنه الا الواحد وفيه ما فيه **قوله** لكن الكلام على تقدير كون المؤثر
موجبا اه فان قلت كون الكلام على تقدير موثريه الموجب لا يصحح ما ذكره وذلك لان حاصله
كلام المعترض على دليل الامام انا نرى احتياج بعض الاشياء الى البعض في البقاء بالفعل
كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد ونحوه فجاز على تقدير كون الواجب تعالى موجبا ان يحتاج
المعلول القديم اليه في البقاء وحاصل جواب الامام انا لا نقول بالعلية والشرطية بين الاشياء
في نفس الامر حتى يقال يتحقق الاحتياج في البقاء بالفعل بينها وجواز مثله على تقدير الايجاب
ولا يخفى ان هذا الكلام مسقط وان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل الشارح
كلام الامام على التنزل وتسليم كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان مقصوده ابطال

قول

الفلاسفة بقدم العالم مع كونه تعالى موجبا فح يكون الانسب سوق الكلام على تسليم الايجاب
وما تفرع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشيا واما نفي بعض الايجاب وما تفرع عليه
فهو بحث اخر ليس كلامه الان فيه فعلى هذا صح القول بان في الجواب عدم الالتفات الى ما
فرض اولا اعني الايجاب وبهذا يندفع ما يقال من ان الالام ان الكلام على تقدير كون المؤثر
موجبا فان دليل الامام على تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمعني بصدد
تنبيه ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب في عنوان الكلام اشارة الى قول الحكيم لا لان
مقصود على عدم الاستناد الى الموجب **قوله** وارادتنا غير مؤثرة ولو سلم تاثيرها فهو في
الذي له اول ويتصور فيه تاثير كما سيجي في الجواب عن الثانية هذا والامام حمل الارادة في
السوال على ارادة الواجب تعالى مع ان هذا الجواب لا يصح لان السوال المذكور من طرف
الفلاسفة وهم لا يقولون بارادته تعالى وقد عرفت ان الكلام الالزامي لا يفيدهم **قوله**
وللقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطيته هذا شرطية
ذلك ايضا وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث
من المختار جايز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه ان العدم شرط
تعلق الاختيار وقد يجامع اياه في العباد في الحلول بما لا يجامع لتمام ما عليه لا الاختيار
وفيه بحث والتحقيق في الجواب ان العدم السابق لا ينافي وجود الاثر ولا ما عليه الفاعل
وانما ينافيهما العدم المقارن ومنافاة المقارن لا تمنع اشتراط السابق وان اريد ان
العدم من حيث هو عدم مناف فممنوع وهو ظ **قوله** فلا يتصور فيه التاثير ابتداء ان
اراد بالتاثير الابتدائي التاثير في اصل الوجود فقد عرفت انه ممكن في القديم وان ذلك
التاثير في حال الوجود فهذا الايجاد وان اراد به التاثير في اول زمان الوجود كما هو الظ
فلا نسلم جدوى هذا الفرق لان المانع من التاثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعا
فيحصل وصف البقاء في الزمان اللاحق الذي لم يكن حاصلا في الزمان السابق سواء
كان الباقي قديما او حادثا لم يكن ليتحقق اول زمان الوجود وانتفاؤه دخل في الاستناد الى الفاعل
قوله وعن الثالث ان بداهة العقل لا يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه لا يخلو عن دعوى الفروق

فى محل الخلاف قوله وههنا بحث ناظر الى قوله لا يجب ان يكون الحدوث شرطا قوله لما سبق من ان
المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط قوله فقد عرفت ما فيه من انه لا تعلق له
بهذا المقام اذ المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق قوله لكنه فاعل مختار قيل الجواب
ليس بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لا يكون متجددا واقام الدليل عليه ادعى المعارض
ان اثر الموجب قديم لما ذكر فالقول بانه مختار رجوع عن الايجاب الى الاختيار فهو خارج
عن قانون التوجيه والامام سوض الشارح اكتفاء بما سبق واجيب بان المعارضة انما هى فى
ملخص الدعوى وهو ان اثر المؤثر لا يكون الا حادثا فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستند الى موجب
وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم وان كان مختارا ونحن نلتزم قدم اثره فلو وجب
حصول التاثير فى ذلك القديم عندكم فهو وجه تاثير الموجب عندنا فاجاب المص بانه اذا كان مختارا
يجوز تاخر الفعل وان كان مستجمعا للشرائط كلها هذا وقد عرفت ان الانسب بالسياق ان يكون السؤال
والمعارضة كلها على تسليم الايجاب على انه يتجه ان يقال من جملة الشرائط تعلق الارادة وح
المعلول فان كان الشرائط كلها حاصلة امتنع التخلف والا لزم اللبس وقد اجيب عنه بانه يجوز ان
يتعلق الارادة فى الازل بوجود المقدور فى وقت معين فما لا يزال فيكون الشرائط التى من
جملتها التعلق كلها حاصلة فى الازل مع حدوث المتعلق وفيه بحث اذ من جملة الشرائط حضور
ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققا فى الازل كما هو المفروض على انا ننقل الكلام
الى ذلك الوقت الحادث وليس اللهم الا ان يقال حضور ذلك الوقت الذى هو حادث يتوقف
على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فلا يلزم منه نفس الاوقات الماضية المتوجهة الى الوجود
لها فى الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجدده
وكونه غير ازلى فليتامل قوله امر وهمى لا حقيقة له اذ معنى تاثير العدم فى العدم عدم تاثير
العلة فى الوجود وقد اشار المص فى بحث الامكان الى ما فيه فليتذكر قوله المساوية له فى
الذاتية وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذات قوله وفيه نظر اذ قد سلم فى عبارة الامام
الرازى اشارة الى دفع هذا النظر الذى اورده الطوسى فى نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة
وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات

121 ما ثابت فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك فان قوله ولا معنى للقديم
الا ذلك اشارة الى دفع النظر اى لا معنى للوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق فى المعنى بين
قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو توقف فى اللفظ عبرنا بالوجود الى الثبوت فتامل
قوله اى اوصاف فسر الصفات بالاوصاف توجيها لقوله ثلاثة مع ان الظ ثلثا قوله والمعتقل بالافعال
لا يكون الا ذاتا وهذا الاختصاص ظ معلوم لهم كما اشار اليه بقوله لانهم اثبتوها ذوات فلا صح
ما توهم من ان الكفر الزام الكفر لا لزومه وقد يقال بعض النصارى لا يقولون بالاستقلال
بل بالتعلق او الاشراف فالمعنى ح نكفرهم فاطه هو اثباتهم الهة ثلثة او انكارهم لنبينا محمد عم
قوله لا اثباتهم الهة ثلثة تكفيرهم ليس لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صح
فى الالهيات بانه لا تخالف فى مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا
بعد المسيح للعبادة فسووا بين الثلثة فى الربوبية واستحقاق العبادة كما اشار اليه التفتازانى
فى بحث حذف المسند من المطول ان قلت فالنصارى تشارك الوثنية فى الاشتراك بالله تعالى
فالى النصارى انه صح نكاحهم مع قوله عز من قائل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت قبل هذه الاية
منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب آخر مذكور فى كتب
الفقه قوله والاول كما فى المحصل وايضا لو قال حيا ان عالما ان سعد ثم الاعم لكان اولى قوله
ما يكون مبداء للحجية فلا يندرج فيها الصور النوعية للنبات قوله وهى ايضا راجعة الى امرين
اما اشارة الى توجيه قول المص احدهما بتثنية الضمير على ما فى اكثر النسخ مع ان الظ احدها
لرجوعه الى الاحاث واما اشارة الى وجه اقتصاره على بحثين مع انه عنون المقصد بالابحاث
ان كان العبارة احدها على ما فى بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيها اى ثانى الابحاث قوله
احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم البحث اثبات المحمولات للموضوعات اعنى الذوات فتعريف
الحادث ليس من مسائل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتى للممكنات واما التعريف
فمن قبيل المبادى التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوى قوله لو المعلول القديم ان
لا يستحق ثبوته اما عند الحكماء فظ واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير
الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمه ان الدالة على الشك قوله الممكن لذاته غير مقتض للوجود قوله

لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له قوله وما بالذات مقدم
على ما بالغير فيه لان ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما يثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور
حلا به ما ستورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت
بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع قوله لكنه مشكل جدا فان العدم اه قيل لو قيل مراده
لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من قوله وهو غير مقتض لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد
المتن قوله لكنه منظور فيه اه فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاق بحسب
الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام
وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالواسطة واذا حمل الموصوف في
كلام المص في الموضعين للتمهيد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وبما بالغير الاقتضاء
انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا ورود لما اورده تامل قوله ولم يثبت في ذلك قال لان
ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا سببا له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع
ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين قوله بهذا اذا قلنا اه نقل عن الشارح انه لو قيل
بهذا الكان اولى لان اكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير قوله مختصا بالواجب تعالى نظرا الى الدليل
وان كان اعم منه بحسب المفهوم قوله اي بحلا ينبغي ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث
لا نفسه لئلا يستعمل في صورة كون الحادث نفسا قوله واما الهيولى ان كان الحادث صورة
فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لا هيولى كصور المواليد قلت ذلك
الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس قوله
وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها سياق الكلام يستدعي هذا التفسير ليصح قوله فيما سيأتي
وهو المادة ولا بد ان يكون قديمة اه قوله لان الموضوع والمتعلق يشتملان عليها المراد
من الاشتمال الاستلزام لا التركيب لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع
موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادي العالية لان الادراكات
قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادي بالفعل وفيه بحث اما اولا فلان كون كمالات المبادي
كلها بالفعل فرع امتناع الحادث بدون المادة كما صرحوا به فاستلزام موضوع الحادث مادة

انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادي وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس مجردة
لها لذات وآلام في النشأة الاخرى وليس محتاج شائبة المادة فتامل قوله وهذا ظ
الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم
الانقلاب واما لو احمل على الاستعدادي كما هو الحق كما سيصرح به المص فلا قوله
لما من لوله وجوده فان قلت الذي يراد له وجوده فان قلت الذي هو الامكان
الذاتي والامكان المستدل به هنا هو الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الادلة
كما تدل على وجوده الامكان الذاتي تدل على وجوده الاستعدادي بلا تفاوت
ان قول المص هناك بعد ذكر الادلة الثلثة لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه
وجوديا لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة فتنبا ودعوا هم عليها بناء على عبر اساس
قوله ولا امر متعلقا به اه اشارة الى تعميم الاتصال الى المعتبر المذكور من قوله
لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه فيه بحث لان صفة الشيء لا تقوم بمغاير ما سواء كان او غيره
واما وصف غير المباين بصفة اخرى ماخوذة بالقياس الى ذلك الشيء فلعله يمكن في المباين
ايضا كما لا يخفى قوله كقدرة القادر توجيه العبارة الحمل على حذف المضاف اي كمحل قدرة
القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى قوله هو صحة اقتدار القادر لا حاجة الى اعتبار
صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد حيث قال
كون الفاعل المختار القادر بحال يصح الاقتدار غير ظ بل الظ ان يحمل على نفس الاقتدار اللهم
الا ان يقال الفاعل بحال يصح اقتدار نفسه على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في
العقل وقد عرفت انه كلام مزيف عنده قوله بل صحتها معللة بالامكان قد عرفت انه
لا احتياج الى اقحام الصحة فان نفس القدرة معللة بالامكان ايضا فيقال هذا مقدور لانه
ممكن فان قلت اذا قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح ايجاد المجردات قيل لما ذاك كان
الامر كذلك يجاب بانه ممكن منه دون ايجاد المجردات فعلم ان هنا امرا آخر غير الامكان الذاتي
وهو الذي علل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لا يلائم السوق لان الفلاسفة
لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان يفسر القدرة بمعنى يشمل قول الحكماء وفيه ما فيه تعق

فيه بحث وهو ان المراد بالامكان هيهنا على تحرير المص هو الاستعدادي ولا خفاء في ان الذي
يتعلق به القدرة هو الامكان الذاتي فالكلام ليس بتام ويمكن ان يقال الامكان الاستعدادي
ايضا يتعلق به القدرة فيجاب بمن سأل بماذا اصبح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود
والمنع مكابرة **قوله** وهو المادة فيه بحث لانا لا نم ان التعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى
المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل الحادث شيئا له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول او التدبير
والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر
اخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع ذلك وايضا قد نبهت على ان الموضوع قد يكون جوهرا
غير جسماني كالعلوم للعقول فيبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كل العقول
لاستلزام حدوثها سبق المادة **قوله** وفي المباحث المشرقية بعونه لا يسبق من تعمم المادة **قوله**
موجود عن تلك المادة كالاعراض المراد بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الاينية والوضعية
مثلا لا يوجد من الهيولى بل من الجسم **قوله** والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا اي
موجودا في الخارج كما هو المدعى هيهنا واما استعدادها محلا موجودا في الجملة ولو في الذهن
فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظ ان مفهوم الامكان ثبوتي
وهو خارج عن الوجود والعدم لا سلبي كما يشعر به تعبيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبيا
لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول عن معنى لوجود الموضوع فكان الممتنع حال عدمه
في الذهن ممكنا متصفا لاتصافه بهذا السلب لا ممتنعا لان اقتضاء العدم امر ثبوتي يستدعي
وجود الموضوع في الجملة وهو بط قطعا ولكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى الوجودي
يعبر عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج او في الذهن كما لا يتصف
بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد في الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا
يلزم وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتي للحادث هذا ويمكن الجدال في اتصاف
الممتنع حال وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بان عدم ثبوت الممتنع في المدارك
العالية الكاملة في اتصافه بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم محالا اخر اعني عدم اتصافه
بضرورة احد الطرفين وسلبه ايضا فتأمل **قوله** ثم ظ عبارتهم اه خصوصا قولهم الامكان وجودي

امكان م

123

لا امر من ادلة وجوده وقد عرفت توجيهه **قوله** احتاج الى حادث اخر فيه بحث لم لا يجوز ان
يكون الشرط الحادث امرا عدميا وان توقف في اطلاق الحادث على العدمي نقول لم لا يجوز
ان يكون شرط الحادث امرا عدميا متجددا وقد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم
السابق ازلي فلا يكون شرطا للحادث وشرطية العدم اللاحق تستلزم شرطية الوجود لتوقفه
عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمي والعدم كما مر في بحث التعين فان قلت ذلك
الامر العدمي يستدعي ايضا محلا اولا ان تساوت النسبة كما سبق قلت لا نم اقتضاء المحل الموجود
فان قلت سيجيء ان الشروط معتبرة في الوجوب لا في المعدوم المحض قلت سيجي ايضا ما في حديث القرب
قوله لان ذلك المجموع اه قيل هذا انما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات الشروط
وليس كذلك وسيذكر الشارح في بحث ابطال التسلسل ما يقدح به هذا الكلام **قوله** ولا بد له اي
لذلك المجموع من محل يختص به قيل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المتوقف
اولا على احد الاتحادات المذكورة في المباحث المشرقية لتم مطلوبهم بلا تسلسل حاجة الى سائر
المعدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادي والجواب ان ثبوت محل
للمجموع على احد الاتحادات المذكورة انما يكون لسائر المعدمات المتضمنة للاستدلال بالامكان الاستعدادي
اذ الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود اما كذا او كذا فبسائر المقدمات
فتأمل **قوله** كنسبة الى غيره فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها و
تجويزها يجوز ان يكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة **قوله**
اي لذلك المحل استعدادات فان قلت لم لم يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادي بالنسبة الى
الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية اذ الشرائط شرائط وجود المعلول
ابدا وان امكن ان يعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل **قوله** مبني على اصلهم الفاسد
وانما لم اه انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج
الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث مرتبة من النقصان عن العلة متفاوتة مراتب ذلك
القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كنسبة والمنافية بين الحادث والنقصان عن
العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط

من شروط الوجود يترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط اخر تكون ارجح بالنسبة الى
الاول وهكذا فان اريد بالوجوب والتعدد هذا المعنى فهو لا يستدعى محلا موجودا فى الخارج
بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه فى الخارج اذا وجد فى الذهن واما اذا لم يوجد فيه اتصاف
لا موصوف ولا اتصاف وان اريدا امرا اخر فلا دليل على ثبوته قوله احدهما ان هذه الاعداد
اه فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذى هو امر من مقالة الحكماء كما
سيشير اليه فى اخر المقصد اذ النزاع فى سبق كل شئ بامر موجود واما السبق بزمان موهوم
فالمتكلمون قائلون به قوله الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد اه فيه بحث لان ما ذكر لو تم
لدل على ان القبلية والبعدية عرضان اوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة فى الاثبات والمط
عدم الواسطة فى الثبوت وبالجملة المط بالسؤال ههنا هو العلم بانية التقدم لا لمية والا
انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذى يسمى
بالعام الماضى على الذى يسمى بهذه السنة لو ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال
ثم ان تقدم العام الماضى على هذا العام معلوم الانية لكل احد لدلالة اللفظ على ذلك دون
سائر الحوادث وهذا هو الفارق فى انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان لا لاجل
اذا كان المط المعرفة انية التقدم لا لميته ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم واما ما يقال من ان السبق
الزمانى لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة
على معلولها سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا تجامع معها القبل البعد وقد صرحوا بانه سبق
ذاتى فمما لا يلتفت اليه اذ لا محذور فى اجتماع جهتى التقدم فى العلة المعدة او غيرها الا
ان العقل الاول متقدم على الثانى بالعلية وبالرتبة ايضا لقربه من المبدا الاول قوله ولا
لان العدم قبله اه فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدما ماخوذا بوصف الاتصاف
بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصال وكذا الاتصال بطريق التاخر لا يكفى والاتصال
بطريق القبلية يشتمل على التقدم لو تغير العبارة لا يجدى فيعود الكلام اليه فتامل قوله
وجوابه انا لا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم قبل عروضه للعدم ليس
حقيقيا بل معناه مقارنة العدم بمعروضه الحقيقى اعنى الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى

مباحث الوحدة والكثرة

لا يستلزم عدم ملكته فالسند لا يستلزم المنع وسيأتى هذا الكلام بتمته فى مباحث الزمان ان شاء
الله تعالى قوله فهو موجود فى الجملة اما فى الخارج او فى الذهن فلا يرد ان الكلى الطبيعى له وجود
وليس بموجود قوله فانهم لم يوصفا بالشئ الواحد اى هو اه فان قلت لهذا الكلام محمل غير ما ذكره الشارح
لا يحتاج فيه الى التطويلات المذكورة ولا الى الاعتراض الاتى ابتداء وهو ان اللام لام الاجل
والسبب لا صلة العروض اى لم يوصفا لاجل شئ واحد بل عرض الوحدة لاجل الكثرة قلت يأباه
قول المص للكثرة فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة تعرض لاجل الكثرة والا فمعنى لهذا
ولا معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل العروض الكثير اللهم الا ان يقال معناه تعرض الكثرة
للكثرة لاجل نفسه اى لذاته قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة لا يخفى ان سياق كلام
المناقشة على ان اللام صلة العروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على
واعلم ان هذا الجواب اقرب من الجواب الثانى الذى اشار اليه بقوله ولنا ان نقول اه ولذا
قدمه وان كان الجواب الثانى الصق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله عرض الكثرة
ان الكثير من حيث هو كثير اى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانهما لم يوصفا بالشئ الواحد
اى من جهة واحدة وقوله عرض الوحدة للكثرة اى الوحدة تعرض للكثرة بملاحظة الكثرة
لا للكثير الذى يلاحظ تفصيله فيكون اما الى حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثانى فالامر
قوله لكل موجود معاين قيد بالمعاين ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها قوله
اعدامالة واتحاد البحرين احرى [illegible] يمكن حمل كلام المص على ان التقريق يكون
اعداما بالكلية واتحاد البحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء شئ من الاول والا فما الباقى
من الهيولى قد يبطل وحدته العرضية بسبب الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة
الشخصية نفس الوجود الشخصى ينبغى ان ينعدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب الحكيم وليس
شئ لا يسبق اليه الاذهان من ان الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية
للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم يبطل الوحدة الشخصية للهيولى فى البحر المشقوق على
ان قوله والمحوز اه يابى عنه نوع اباء قوله وهذا الدليل بعينه يدل اه هذا الدلالة
على زعم المص وان كان غير مرضى عند الشارح كما يشير اليه قوله بناء على انه نحوه استبعاد

وقوله اما جون من جون آه قوله موصوفة بالوحدة دون التشخص اى الامور الكلية من حيث
انها امور كلية موصوفة بها دونه بان دفع ما يقال ان الموجود الذهنى صورة متشخصة فى نفس
فلا محالة يتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود فى الذهن وان كانت جزئية
ومتشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون التشخص
وقد يناقش فى الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجد عينا الموجود ولا
يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الاخر باعتبار الوجود ماهية عين ذات البارى
مع انا نتصف بالوجود لا بذات البارى نعم هذا مفهوم مغاير لمفهوم ذاك او نقول المفهوم
واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجودية وحوآته ان المنفى ههنا كون حقيقة الوحدة
وحقيقة التشخص امرا واحدا وتحقق احدهما بدون الاخر فى موضع يدل على هذا النفى
اذ لا يعقل وجود الشى بدون نفسه نعم قد يتحد امر مع اخر فى الذات والهوية ثم يتحقق
بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو
ولهذا اصح الحمل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفى فى هذا المقام ذلك المعنى على ان
عين ذات البارى عند من يدعيه وجوده الخاص وليس لنا ذلك قوله وهى مغايرة للماهية
المراد بالماهية على الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فح لا يرد قبول الماهية الجنسية مثلا
الكثرة وان اخذت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتامل
قوله واما لم يتعرض لتعريف الوحدة آه فيه بحث لان ما مر فى الوجود ليس صريحا فى المصير بل
نقل عن البعض القول بالبداهة وادلته ثم اجاب اللهم الا ان يقال بعدم القول بالبداهة
يشعر بصحته وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة
فان الكثرة جزء عدم كثرتى المتصور بالبداهة قوله وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل
آه فيه بحث مشهور وهو انه قد يرتسم فى النفس صور كلية كثيرة تنتزع كلا منها من جزئيات
كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة فى الالة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات
المرتسمة فى الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم فى
النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم فى الخيال ولا لما يتفرع على هذا التخصيص بان

ملكة الكثرة وان عرضت لما فى النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة
مبداء الكثرة فلك هذا جار فى الكثرة المرتسمة فى الخيال فلا بد ان يكون الوحدة اعرف عند
الخيال ايضا قوله سواء اخذا كليين او جزئيين اى سواء اخذ العارضان قبل يلزم منه
جواز ارتسام الجزئى فى النفس ان استلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان
يكاد ذلك فى علم الهادى بحسب الظ وان حقق فى موضعه ان الحاصل فى ذات النفس بلا واسطة
الالات من الجزئيات الغير المادية هو الوجوه والاعتبارات الكلية لا اعيانها الشخصية ويلزم
ايضا جواز ارتسام الكلى فى الالات لثبوت معروض الكلية فيها مع انه تخالف لما تقرر
عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لا دخل لها فى هذا المطلب وايضا المناط
هو الحيثية المذكورة لا تجويز كون العارضين كليين وجزئيين فى الواقع قوله فانه الحكماء
يناقضه ما يصرح به من ان تعريف الحكماء للكثرة لا يصدق بالوحدة لانها عدمية والظ
ان المثبتين بعض الحكماء والنافين بعضهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما طبيعته من
الاعداد والا لزم التسلسل المحال كما سيذكر فى بحث العلة والمعلول قوله ويقال من جانب
النافى آه الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مسلوبا
للوحدة فلها وحدة موجودة وهلم جرا قوله بخصوصيته هى موجودة ايضا وكل موجود
له وحدة فللوحدة وحدة اخرى قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة فينقل
الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل فى الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية
فانما يلزم التسلسل فى الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتامل قوله ويمكن اجراء الدليلين
فيها اى اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يلزم الكثرة له بل يلزمه الوحدة فلم لا
يجوز ان يكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام
التسلسل فيها ايضا بان يقال الكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد اخر مثلا اذا كان
زيد وعمرو وعرض لهما كثرة فلكثرتهما ان وجدت يلزم كثرة اخرى طارية لها مع كثرتهما
وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها واما الزامها باعتبار الكثرة
وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتامل قوله
الا بغير ذكره

وبعض الوحدة اه ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية
لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية
فالكثرة وجودية واما عدمية فيكون الكثرة عدما للعدم فيكون ثبوتية قلت هذا الدليل
مثل الدليل الجاري في الوحدة لا بعينه كيف ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة
الكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة قوله اي ليستا متنوعين اشارة الى ان ليس
المراد بالعروض المعنى العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز احد
المتقابلين للمحل قوله لا من الخارج فيه عليه يشكل بمثل الزوجية المتعددة في الاربعة لا لامر
من خارج مع انها كعدم تحصيه بالكثرة مضادة للفردية ولا يخفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج
من نفس الاخر الذي هو الضد المقابل لا من المحل يدفعان الاشكال قوله لا تقوم ضد ذا
نحوه دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما قومه ولا يخفى
لان المعنى بالامتناع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اتصافا في زمان
واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق
الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا فيه مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة
ضد السواد والبياض مع انها تقومانه وفيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه
لا مطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه مقوما لها والتحقيق ان تضاد
البلقة في الحقيقة تضاد جزئه اعني تضاد البياض للسواد والسواد للبياض قوله ولعدم
دلالة على نفي التضاد اي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين
وان يجب جمعهما لكن لا يجب تقدم احدهما قوله فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم فان
قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ
على تقدير وجودهما يكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد
تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم
الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لا في عدم الجريان اه
اي الوحدة فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في الفن وهو الوحدة لا في المعدود الذي هو

126

الواحدات قوله ولا يذهب عليك اه فان قلت قوله او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على
ان المراد حقيقة ذلك الشيء فح لا يدخل حد الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور
المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف الظ لا يفيد لان الكثرة
المجتمعة من الواجب والممكن تدخل في تعريف الوحدة ح اذ لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا
واما دلالة المخالفة على ما ذكر فانما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا دليل
فيه بل هو مصدر من التفاعل وما عبارة عن الاقسام كما دل عليه السياق قوله فالاولى لو
يقال اه انما قال فالاولى لان التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء لكن الجامع المانع اولى
قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم فيه الحيثية مراد فلا يرد زيد قوله لان رفع الجزء هو رفع
الكل بعينه هذا الكلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه يخالف ما صرحا
وصرح به الشارح نفسه ايضا في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه
محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس
محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لا يقوم بشيئين بحيث
يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظ فكيف يقوم الارتفاع الواحد
بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا الوهم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات
تعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظ قوله ويبقى ههنا بحث اه هذا
البحث ايراد على ما نقل من المص حيث من يحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة بالطاردية
على موضوعهما مع انه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين متنوعين بالعروض الى موضوع
واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة والكثرة والاكثرة
والكثرة والاكثرة مع ظهور فساده ولا ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص
بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية والانوثة للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية
والزوجية للعدد وباعتبار كالجزئية والشرية ولا انه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية
والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يدل عليه الشخص على مقابلة لصلوحها لو لا يمكن
ان يكون شخص واحد موصوفا بها نعم لو استدل بما ذكره في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي

بينهما في نفس الامر لورد عليه ما ذكر **قوله** ان كانت الاشياء باقية باعيانها آه قيل عليه ان
اراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية
بتعددها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع
المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم
والضرورة قاضية ببطلانه وان اراد انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء
التي كانت واحدة بالتشخص باقية بتشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة
حقيقية والحاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من المشخصات حتى يزول بزوال احدها
وطريان الاخر وجود موضوعها لم لا يجوز ان يكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب
افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام
الصور الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول
صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا ينفصل فيها اصلا فلا يقوم حجة على نفاتها ومنهم المص كما
سيجئ وايضا ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا
للوحدة والكثرة ولا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا
لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في
احديهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها
ايضا وذلك كاف في اتحادهما محلا وما يقال من ان الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا
كثيرة فمعناه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موصوفة باحدهما
حقيقة فان ذلك مم **قوله** كالصم والمنطقة اه الاولية هي كون العدد بحيث لا يعده الا
الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة وعدمها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة
والثمانية والتسعة والمنطق مدبراده المجذور واعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه
كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها ويراد
بالاصم الذي يقابله وهو ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد
بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك **قوله**

127

من غير شعور اه ربما يوجه كلام ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام الآخر
بعد الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من الاعداد وسر امكان
التعقل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد عين الوحدات **قوله** اما ان لا ينقسم الى جزئيات
المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون محمولا عليها كمجموع زيد وعمرو وواحد بالشخص
وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظ خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذي سيذكر اللهم الا ان
يندرج في الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه **قوله** ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم ينبغي ان
يعتبر عدم الانقسام الجزئي حتى يكون واحدا بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المص
او عدم الانقسام المطلق على ما
فيما سبق ان الوحدة معرف عندهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير
لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال هيهنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم قلت كلامه
ههنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم كما
وقع في بعض الكتب المعتبرة **قوله** وهو النقطة المتشخصة الظ ان المراد النقطة الوضعية
فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يضر خروجه لكن يجوز كون بعض الامثلة الآتية على رأي
المثبت ليس بحسن ح واعلم ان المراد بالمفهوم في قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان
له مفهوم هو الحقيقة لا نفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان للنقطة مفهوما وراء عدم
الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع في مفهوم الوحدة بان
يكون صفة لعدم الانقسام لا للشيء والا لم يعرض الوحدة الا للمجردات واما اذا ازيد
الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظ ان الوحدة ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام واما كونه
غير ذي وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالقياس الى ما ليس
له وما هو ذاتي لا يكون كذلك واعلم ان الواجب تعالى داخل في المفارق اذ المفارق على
التوجيه المذكور ما له حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذي وضع لان عدم الانقسام
داخل في مفهومه كما ظن **قوله** الى اجزاء مقدارية قيد الاجزاء بالمقدارية ليخرج تقسيم
الى الاجزاء المتشابهة بالماء مع اشتماله على اجزاء الوجود المخالفة في الحقيقة اعني الهيولى والصورة
وفيه اشارة الى ان الاجزاء في قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية

اراد بالاجزاء

ايضا فمعنى اصلا ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لا جا ولا حضوه فلا يقدح في شمول النقطة
والوحدة والمفارق البسيطة تركيبهما من الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل ولا كون الشخص
لا شخاص على تقدير القول بهذين التركيبين لكن تعريف الواحد الحقيقي بما يشمل لا يقبل
الانقسام لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها ما فيه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي
يطلق على معنيين وتوبيخا ما يشترك فيه هناك يبقى فيه شئ اخر وهو ان تعدد الاجزاء بالعدد
كل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزمية ليست وحدة اتصالية
بل اجتماعية على ما قيل مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان
يقال هي منقسمة اليها نظرا الى انقسامها الى الاربعة والستة مثلا وان كانت غير منقسمة
باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهري يكفي ههنا كما يكفي اتصال الماء حسا على راي نفي
الجزء في الوحدة الاتصالية او يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع **قوله** والقابل لقسمة
الوهمية يعني فرض شئ غير شئ واحترز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى
بذاته قبولا حقيقيا دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه **قوله** بل يقول هو ما كل فيه المقدار
اه هذا اضراب من قوله فهو الجسم البسيط فقيل وجه الاضراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد
بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة فقط لئلا يتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل
بالجسم البسيط على راي الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهي الهيولى والصورة
وفيه بطلان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا يقدح
في التمثيل بالجسم تركبه من الهيولى والصورة اذ ليستا من المقدارية الاجزاء بل هما من اجزاء الوجه
والظاهر ان وجه الاضراب دفع توهم الحصر من قوله هو الجسم البسيط فان قلت توهم الحصر متحقق
في المضرب اليها ايضا مع انه لم يستوف الاقسام لو لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لا نسلم الحصر
فالجسم في بادي الراي هو الصورة الجسمية كما يصرح به في اوائل موقف الجواهر فلا ضير في هذا
الحصر **قوله** وهو الواحد بالاجتماع ههنا بحث وهو ان الكلام في الواحد الذي ليس معروضا
للكثرة من جهة اخرى كما ينبئ عنه قوله في الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز
ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء

فضلا عن الجسم المشاهد مثاله كلام ...

متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معا من
جهتين لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد لا بالشخص
جهة كثرة صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذي لا يكون صادقا على كثيرين
فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له
جهة كثرة على وجه اخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية او الذهنية **قوله** لكنها متوافقة
في الحقيقة قيل ويرد لا فرق بين الشجر والماء فان الشجر ايضا عند من يقول بالجزء منقسم الى
اجزاء هي جواهر فردة متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوبه
عند القائلين بالتجانس كما صرح به المص في موقف الجواهر فالشجر ينقسم الى امور متخالفة
من العناصر فان قلت غايته ما لزم اشتمال كل جزء مقداري على متخالف الحقيقة لا ان هذا
الجزء المقداري يخالف ذلك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعمم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح
في موقف الجواهر بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال **قوله** من شانها ان يتصل
في هذا التعبير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء اه بيان لكون اجزاء الواحد بالاتصال
والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا الاظهر من القول بان
من شان تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان يكون مستعدة للحلول
فيها كما انها مستعدة للاتصال ولو قرئ يحل به بالرفع عطفا على مجموع من شانها ان يتصل
لا على مدخول ان فقط لا يندفع الا انه سوى شائبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال
الا ان قوله في حال انه ليس من شانها الاتصال والاتحاد يابى عنه نوع اباء والاولى ان
يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متحدة حالة في مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل
بها سواء كانت الاجزاء متصلة او لا وهذا تم في قوله ويحل في مادة واحدة نوع مسامحة لان
الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليتامل **قوله** بان تلك الكثرة
وغيرها ينبغي ان يراد بالكثرة بعض افراد الجنس لا مجموعها والا لم يبق للمغاير معنى **قوله**
والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اه الظ ان المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة
من اقسامها هو الذي مر في صدر المقصد اعني ما لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية اصلا لا

الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من اقسام الواحد
الحقيقي بهذا المعنى انما يتم اذا لم يتركب من الاجزاء الذهنية ايضا وبهذا التوجيه يندفع
ما يتوهم من ان ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال ثمه ثم ان الواحد
بالشخص لو لم يقبل القسمة اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية اى المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية
اى غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة لما يوجد في الحد ايضا كما هو واجب
الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية
والتشخص فقط كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار اخر كالنقطة والمفارق ووجه
الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل الانقسام
اه هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها
انها اولى من اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينة انه صرح لا
بانه اولى من الكل فتول الى ما ذكره في شرح التجريد فتامل قوله فيكون تلك الوحدات كلها
بالحقيقة اى يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح في بحث الوجود وانما فرع على
التشكيك لانه يظهر قوله جاز كونها جوهرا في بعض اى ليس عرضية الوحدة في بعض
ما يقتضي جوهريتها في بعض اخر لان جوهريتها في بعض جايز قوله وفي الجنسية مجانسة ولذا
يطلق التجانس بمعنى التماثل كما يقال الجواهر العقلية اما متخالفة او متجانسة قوله مالها
لا موصوف بالتغاير عندهم هذا تعليل لاخراج المفهوم من الكلام لا للخروج وانما علل
الخروج عدم تحقق الوجود الماخوذ في التعريف فيها وكذا الكلام في قول المص اذ لا كما
فيها كما لا يخفى قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين وذلك لان الموجود يمتاز
عن المعدوم بالضرورة واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز
بشيء بالنسبة الى اخر من غير ان يقوم بذلك الاخر والا فلا تمايز بين الموجود
والمعدوم ايضا لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود او معدوم اخر
بناء على ما سبق من ان كل متمايز له وجود اما في الذهن او في الخارج والظاهر ان التمايز
يقوم بكل من المتمايزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم ايضا

129

لم يصح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينهما منحصر بما يكون
طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر ايضا فيكون الدليل
تاما على المدعى حتى لو ضم اليه ولا في الموجود والمعدوم يصح وجه تامل قوله فهذا ينظر
كل فساده فانه كان مفهوم الشرط متمايزا عن مفهوم عدم الضد مثلا كذلك ذاته وهو عدم
الوضوء متمايز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو تحكم كذا نقل عن الشارح كيف
رح والحق ان القول بتمايز المعدومات بحسب ما صدقت هي عليه لا يلائم اصول المتكلمين
لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات يحتاج اليهما
في اعتقاد كون صفاته تعالى معدودة موجودة في ذاته صرح المص في بحث العدم من
الالهيات بان لا امتياز في المعدوم عند اهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ما
صدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم قوله وصح به الاحوال اذ لا ثبتها
قبل فيه مسامحة اذ لا احوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج على القول بالحال
كما ذهب اليه البعض ومعنى لانتفائها لا لحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود
فليتامل قوله وكذا يلزم انه فيه شائبة استدراك لو قد قال بما هو ولا عدم ووجود والظ
ان المراد بهما معدوم وموجود لا نفس الوجود والعدم وقد يقال ليس المقصود الاصلي
بما ذكره بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل من تعليل المص لكن فيه شائبة تكلف كما
لا يخفى قوله ما اعترض عليه انه مثل الظاهر ان المقصود من صحة عدم احدهما مع وجود
الاخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما ممتنعا مع وجود الاخر
والعدم لا ينافي ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر لجواز ان يعرض احد الجسمين القديمين
على ملازمة للاخر قوله فان القدم ينافي العدم لان القديم اما واجب بالذات او ممكن مستند
الى الموجب بواسطة شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا للتسلسل فيكون عدمه
مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان
بشرط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند
لزوال شرط لا لزوال علته القديمة قوله فغير التعريف انه قال هذا التغيير ليس كما

بل الدليل كون انتفاء الشيء فرع ثبوته مع كون ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له وهو الدلالة
الذكرى ان المعدوم السديم سبق
لا يصدق عليه سيالكوتي

شيء لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على جميع
الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفي امكان الجسمان القديمان في نفس
هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمعارضين القديمين متجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل
من الجسمين القديمين والمعارضين القديمين فرض وبعيد عند المتكلمين وقد يجاب بان
تغيير الشيء التعريف لورود السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال
هذا الفرض غير واقع لا يكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من السائل بالمعارضين
لم يغيره بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من التعسف ورد عليه بان المراد بالغير فيما قال
هو الجسم التي في ضمن العشرة فقط فلا يلزم ذلك وان اردت لزومها مع تمام الاحاد العشرة
فذلك هو العشرة نفسها قوله وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات
الاجسام وفيه نظر لان العارية عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تقع صفة الا للموجود
العينية كما مر وصفات الاجسام عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود
لها في الخارج قوله لو لم تنحصر لوعم التغاير للسبق لاندفع المضافان وهي الفوق والتحت
التحتي التبعي ايضا بناء على عدم شمولهما اعتراف باندراج الافراد وفيه المط قوله ولا
يلزمهم فانهما عندهم موجودين لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الاخر وكذا الافراد
فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين
مع ان الاجتماعين والافتراقين متغايران قطعا اللهم الا ان يعمم التغاير للتبعي في
لا يرد ان يتحقق الانفكاك بحسب التحيز قوله لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم
الطرف قد يعبر بالنسبة الى المنفك عنه كما في هذا وقد يعبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله
لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود الخ فما يتوهم من ان حق العبارة امتناع
انفكاك الباري عن العالم في العدم لا يلتفت اليه فتامل قوله لانا نقول لو كفى الخ لجوازان
لا ينتفي كما سيذكر الشارح تحقيق جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لا نحتج
بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا هي الصفات اللازمة فمع ذلك حدث
الحق والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هي في الحق الصوري ولا يخفى بعده قوله

نقل في الجواب الخ لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون
صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالاخر ولا
تعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام
القدرة ونحوها فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا مع الجهل بالاخر مع انهما ليسا بغيرين
وقد تعارض ايضا بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما للعلم بالنار و
هذا خلاف ما عليه الجمهور فتامل قوله فلا صحة لهذا الجواب قيل اخذ من شرح المقاصد
وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المص اقامة التعقل مقام قوله في عدم او حيز بان لا يذكر
او يذكر التعقل مقامهما وقد تعارف الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلا فلا يرد ما ذكره
الخ وذلك ان يعقل قول المص المراد وكذا مع قوله ومنهم من صرح به بابا ما ذكره الشارح
فتامل قوله لو لا يجوز ان يقال يعقل الباري سبحانه معدوما الخ فيه بحث لان حاصل
يجوز الانفكاك بينهما في العدم تعقلا انه يجوز كون كل منهما معدوما بحسب التعقل وهو ليس
بنص في انه يجوز ان يعقل عدم كل منهما بدون عدم الاخر فلك ان تحمله على معنى انه يجوز
عدم تعقل كل واحد منهما مع تعقل الاخر ومآله الى انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون
تعقل وجود الاخر واما قولنا يجوز الانفكاك بينهما في حيز فهو محمول على ظاهره والمتبادر
من جواز وجود كل منهما في حيز بدون وجود الاخر فيه بحسب نفس الامر اذ لا ضرورة
تدعو الى حمله على خلاف الظاهر فليتامل قوله وح يلزم كون الصفة الخ قد يجاب بان المراد
الجواز وعدم الامتناع نظرا الى بداهة العقل كما يشير اليه قوله ولذا يحتاج الى الاثبات
بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان قوله والحق انه بحث معنوي
لان النزاع في ان الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا نزاع معنوي
بلا شك فلا عليك ما قيل بعد تحرير المراد يؤيد كون النزاع لفظيا لان الفريقين
لا يرجعان الى شيء واحد والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعا وينكر المغايرة
بحسب الوجود الخارجي والهوية الخارجية يعني يدعي ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة
وهي هوية الشخصية بلا تعدد فيها صفة غير عينها تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو اثر

قاله مولانا فناري

وقد علم لزومها قطعا من استلزام العشرة لها لك الآن اردت لزوم الجسم التي في ضمن العشرة

لصفة العلم وتارة بالعدم كذلك وعلى هذا باقي الصفات كما صرح المحقق وذلك لان المتنازع
فيه هو هذا النفي الثاني اعني لا هو ولا غيره وان ارجع الى غير ما رجع اليه النفي الاول ثم ان المنكر
للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكره الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكر في الموقف الخامس لا
مشايخ اهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة
قوله ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني اه فيه ان القول بالتغاير في المفهوم لا يتوقف
على القول بالوجود الذهني وهو ظ وقد اشرنا اليه في بحث ان الوجه زائد على الماهية
ام لا قوله فيه بحث لان كلام المشايخ اه وايضا الاتحاد هوية الاختلاف ماهية ثابت في كل
صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة مع ان الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة تسمى اغيارا
على ما نقله الآمدي قوله والظ انهم نحوا اه هذا انما يصح على ما نقضه ظاهر استدلالهم
من ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف واما على ما نقله الآمدي من ان صفات الفعل
غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك هنا من احد الجانبين
لا منهما معا قوله مدفوعه بذلك ان كان المراد بهذا النقض ما قال المعتزلة من ان
اثبات القدماء كفر فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لا ذوات وصفة كما
هو بل الكفر اثبات تعدد الواجب جدا وقد نقل عن الشارح ان الظ انه يمكن ان يدفع الدم
غير الله تعالى لا تعدد القدماء وذلك لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض
وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة ومتكثرة قطعا لان التعدد انما يقابل الوحدة قوله
وايضا يلزم كون الصفات حادثة انما لم يقل وايضا يلزم كونها حادثة لئلا يتوهم
رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير
وان كان لزوم التسع في الاربعة لا في الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم
التسع فيه ايضا واعلم ان لزوم حدوث الصفات مبني على ما هو المشهور واما على ما ذكره
الآمدي من جواز قدم اثر المختار فلا بل يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه او التسع
فليتأمل قوله مستندة الى الذات لو كونها واجبة لذاتها مع الاستحالة ولذا لم يذكر
فتدبروا عن هذا اه الظ ان الشارح عن هذا يحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلق

الحدوث وان لزم كلا وجهي الشارح لزوم تعدد الواجب قوله هذا حكم ضروري
فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسألة
ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء بل هي مسألة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها
خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند المصحح المتأمل في احوالهم واقوالهم وانما كلامهم
رمز الى اسرار سبحانه ويحمل على التأويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني
تو او نشوي وليك اگر جهد كني ﴿ه﴾ جايي برسي كز تو تويي برخيزد قوله فان
الاختلاف بين الماهية اه فيه انه ان كان استدلالا فاصل المتنازع وان كان تنبيها
فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمنع الزوال
دون اتحاد الاثنين قوله يقال ان عدم الهويتان اه الظ ان هذا التنبيه بخصوص
باول معنى الاتحاد الحقيقي والتنبيه على الباقي يعلم بالمقايسة قوله اى بقيا موجودين
وجه التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد قوله فيمتنع امتناع الاتحاد بديهة
الاختبار على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار الصورة العربية قوله لو لم
يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الاخر فان قيل هما اما موجودان بالوجودين
الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او بهما معا فيكونان اثنين او بغيرهما
فيكون فناء لهما وحدوث ثالث يجاب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
اللذين الاولين صارا واحدا الانتقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه
يقال انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتهما فان كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد و
ليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا قوله تلك اقسام انحصار الاثنين
في الثلثة مبني على ان لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود ولو لو ثبت
التعدد بينهما لكان اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الاقسام الثلثة لان كلا من
الثلثة موجودان على تقديره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية وفيه بعد
لكنه ولكن لا مشاحة قوله في جميع الصفات النفسية قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير
يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية ومن جملتها هو التماثل على ما صرح به بعيد

سقط لكن وان كانا معدودين السقط الاربعاح عن الاثنين ولذا قال موقوفان

سيصرح في المقصد الخامس من مقاصد الالهية في ايه بالموجود والخارج والمعدوم فيه الكلم الا ان يقال ذكر على ارادة الظاهر

بهذا فيتوقف التماثل على نفسه واجيب بانه تخصيص الصفات بغير التماثل واخرى بان التماثل
على التماثل لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور
قوله فلا احتياج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد فقيل اي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبني
على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر قوله والوجود فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج
الى تعقل الفاعل الموجد قلت نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لا توقف في التعقل
قوله كالتحيز والحدوث فان الاول زائد على ذات الجوهر لانه باعتبار الحيز وتعقله
زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية
تخالف ما في انكار الافكار حيث صرح في بحث التخالف في موضعين بان الحدوث من
الصفات النفسية قوله بناء على الحال وكونها زائدة على الذات من الاحوال ما يصح خلو
عنها كزيد مثلا فالاحوال اللازمة كما سيشير اليه الشارح عن قريب قوله فلا يصح
توهم ارتفاعها من موصوفها اي ارتفاعها المتوهم فلا ينافي ما سبق من امكان توهم
ارتفاع اللازم عن الملزوم وذلك ان نقول الصحة هنا مقابل البطلان والمعنى ما بطل
توهم ارتفاعها اي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع فمنها كما يجب ويمكن ويمتنع والمراد
فمنها ما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والا فان يستند بعض هذه الامور الى الغير فهو
فتامل قوله ولان الصفة النفسية المتبادر من سياق الكلام انه تعليل لكون التماثل
الصفات النفسية ولهذا غير الشارح اسلوب المتن وهو الظاهر لقوله فالتماثل وجعله
لانه امر ذاتي تعليلا لتفرع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها ما يعود الى
الذات لكن يفرع قوله فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بامر زائد على الذات لما
يظهر في الجملة على تقدير ان يراد بالامر الزائد في تعريف الصفة غير تلك الصفة اذ لو بني
الكلام على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من كون التماثل نفس الذات لا بغيرها كونه نفسية
بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتامل قوله المتفرع على رايه بالاحوال اللازمة فقيل
المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لا صفة نفسية عند القائل بالحال الا الحال
قالت المعتزلة فقيل المراد بالاخص وصف النفس وصف الاخص منه لا انه اخص من جميع

اوصاف النفس ليحق القائل بان افراد نوع من المركبات مع ان فصلها مساوي نوعها ولا
يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة لان الكلام في الانسانية والناطقية سواء عدا
نوعا وفصلا ام لا فليتدبر قوله يعلل تخلفه قيل لهم ان يقولوا بعد تسليم وجوه التماثلين ان
العلة احدهما الوصف بالاختلاف الانواع لا يضر كالمشي المعتضد الحيوانية انسانا كان او فرسا
ورده بان علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف النفس لا في مفهومه
ولا شك ان ما صدق عليه اخص وصف النفس في البياض هو البياضية وفي السواد هو
السوادية وانهما مختلفان حقيقة فتامل قوله مشترك الالزام فحل هذا نقض اجمالي والفصل
فيه ان يقال ان اريد يعلل حكم واحد شخصي فلا نسلم الملازمة وان اريد يعلل حكم واحد
نوعي فلا نسلم بطلان التالي والحق ان هذا النقض لا يرد لان الكلام الزامي واكثر المعتزلة
وان جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلل متعددة لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة
بالنوع مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللا بالعلم تارة و
بالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من الاصحاب
فانهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة لا على الاصحاب مطلقا وقيل بل الكلام برهاني لا
الواحد بالذات لا يعلل بعلتين سواء كان شخصيا او لا فان مطلق التماثل طبيعة نوعية
مخصوصة فلا يجوز ان يعلل بعضها بعلل كبعض كما ذكر الشارح في مفروعات علة العصل
وفيه ان المعلل بالمختلف هنا هو افراد التماثل لا الطبيعة ولا نزاع عندنا في جواز مثله
قوله فيكون التماثل المعلل بالمجموع اه لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان
يراد بمجموع ما عداه فان قلت يعلل التماثل بمجموع صفات النفس ينافي ظاهر ما سبق من
انه لا نفس الذوات قلت مراده من كونه لا نفس الذوات انه ليس معللا بامور زائدة عليها
كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض قوله واما الواجب فلا
يعلل فهل يعلل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والمحال
يعلله بصفة عارضة موجودة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص و
جوابه المنع فان الظاهر ان الواجب عندهم لا يعلل اصلا يدل على ذلك ان عالمية الله تعالى عند

المعلولة ليست معللة بذات الواجب تعالى هناك كما انها ليست معللة بالعلم دل على ذلك كلامه
في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول قوله ويلزم مماثلة الرب فيه نظر لجواز ان
يريد بقوله وليس احدهما بالثاني وليس احدهما بالكلية وليس احدهما بسبب الكلية فلا يلزم مماثلة
الرب للمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء كما ظن لجواز ان يحمل على ان ليس احدهما
ثانيا للخروج الفصل مع النوع والجنس لان احد من الثلثة هو الآخر اذ يحمل عليه اللهم الا
ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا للاشخاص وقيل المراد وليس احدهما قائما به
لخروج الصفة مع الموصوف قوله وهما معنيان يسهل لذا انهما اما قال معنيان ولم يقل
موجودان كما قال في القسمين الآخرين لئلا يتوهم ان له بحسب الظاهر الجوهر وان علي
عرضيان ليشعر بمرادهما وارادة بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشأ الاستحالة هو الذات
لا المتعلق مثلا ولا استلزام احدهما باستلزام سلب الآخر فلا ينافي ما يذكر من ان التقابل
الذاتي انما هو بين السلب والايجاب فقط قوله والاعدام الاولى بعدم بيان خروجها
عن بيان خروج العدم والوجود لبعده قوله لا يسمى عرضا واما الاعراض القديمة
القائمة بالمجردات او بالافلاك فلم يثبت عندنا قوله يخرج العلم بالحركة والسكون اي
العلم بحركة شيء وسكونه ذلك الشيء بعينه فان العلمين يمتنع اجتماعهما لكن لتوسطهما
قوله نحو ان يقيد بعدم الحلالة اذا كان قيد المنفي يكون النفي راجعا اليه فقط
وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والتعميم واما قوله لذاتيهما فليس قيدا للمنفي اعني الاجتماع
بل قيد المنفي اعني الاستحالة فلذا القيد يخصص الحد واخراج شيء عنه وان شئت فقل
الاجتماع في محل اعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فالاستحالة الاجتماع في محل من جهة
واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه مطلقا ضرورة ان نقيض الاخص اعم قوله وبه علم انها
امور اعتبارية اه وقد يعسف فيقال يجوز ان يكون التقييد تقييدا على السبيل التنزل
كون الاضافات اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على السبيل واقع في تعريفات
القوم كما نقل الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا
قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة

133

عانه الامران الاحتراز هنا عن الخروج ونقيه عن الدخول قوله واعلم ان كلامه
هنا صريح في ان الضدين لا بد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا الاصح على راي
جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع انهما عارضان عندهم
التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رايهم كما سيأتي في مباحث العلم فتامل
قوله كالاضافات والاعتبارات فان العلامة نقل عن الشارح انه يرد عليه نحو القرب
والبعد والصغر والكبر فانها اضافات قطعا مع تحقق التضاد بينها على زعمه قوله
كلامه هنا فالاولى حذفه اعترض عليه بان الصواب ذكر ذلك القيد اذ له فائدة
ظاهرة هنا ايضا وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانهما موجودان
عند المتكلمين وضدان قد يجتمعان في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه
عن رقيبه لكن لا من جهة واحدة وسيأتي ان شاء الله تعالى ان الاجتماع عندهم قائم
بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع
الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد كما سيصرح به وسيجيء في مباحث الاكوان ان الاجتماع
والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجة
عن ماهيتهما بل لا بعد في كون ما ذكر من التصوير بعينه كونا واحدا عرض له
انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيشير اليه في ثالث مقاصد
الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازا عن خروج العلم والجهل المركب ايضا
فانهما ضدان عندنا كما سيأتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين
فالاعتماد على ما هو بالنسبة الى الكتابة مثلا قوله فانه يصح قيام الجهل اه يعني العلم
والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة واكثرهم على انهما متماثلان كما سيأتي ان شاء الله
تعالى نعم قد يطلق الضدان على المتماثلين كما سيأتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل
التشبيه والمجاز قوله يرد عليهم الموت والجوع اذ اثبت كون وجوديا وعدم قولهم
بالتضاد بينهما قوله قال صاحب القنية اه قيل كان الشارح استبعد عدم جعل الموت
ضد للحيوة على تقدير وجوديته فنقل كلام القنية اشارة الى احتمال خلل في النقل من

المص فان كلامنا فى العلم والموت لا فى الموت والحسوع لكنه مندفع عنهم باعتبار قيد لذاتهما
فى تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتهما وكان المص غفل كلامه
لذلك والحق ان ماذكره المص ماخوذ من ابكار الافكار فان الاعتراض هناك بالموت
والحسوع **قوله** فخرج عن الحد المثلان الطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز
ان يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوى لها والحد ثانيا بناء على انه مفهوم اصطلاحى
فالظاهر ان ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثا نظرا الى الاصطلاحين اولان المراد بالعبارات
معنى واحد اذ قد يستعمل مترادفة **قوله** والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين
الاعراض اه سيذكر فى اوائل موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس صفة نفسية
للجواهر لان كون الشئ قابلا للغير انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وعلى هذا القيام
بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير ايضا انما يعقل بالقياس الى الغير
هو المعدوم به اعنى المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر فى مفهوم العرض ولا كذلك قبول
الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتيا لما
تحته اذ لو كان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث فى كون
الاول صفة نفسية للاعراض والثانى صفة معنوية للحوادث بناء على الاحتياج فى وصف الحادث
به الى تعقل امر زائد عليه وهو العدم السابق المعتبر فى مفهومه محل تامل على ان مفهوم
العرض لو كان ذاتيا لما تحته كان مفهوم الجوهر اعنى المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر
صفة معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية فتدبر **قوله** وان منع اطلاق اللفظ
عليه فلا يرد على هذا منع جواز ان يقال المربوب مماثل للرب وان لم يجز الرب مماثل للمربوب
اذ ذلك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق **قوله** فلا يكون هذا الخلاف مبنيا اه فيه بحث لانه مفصل
ان منهم من لم يشترط التغاير فى التماثل والاختلاف ومنهم القاضى ومنهم من اشترط
والمشترطون ان قالوا بالتغاير فى الصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيهما ايضا
وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما ايضا فمراد المص بقوله عائد اشارة الى التفصيل على تقدير
شرط التغاير لان الوصف بالتغاير شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور

لا القاضى حتى يرد ماذكره الشارح وهذا القول ليس بعيد الا ان الامدى لم يذكر قول
البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالتغاير والله اعلم **قوله** اليه ذهب الشيخ الاشعرى
سيجى فى المقصد الثانى من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان الاشتراك بين شيئين من الموجودين
الا فى الاسماء والاحكام فما نقل عنه هنا من ان كل متماثلين لا يجتمعان لا بد ان يكون على
السبيل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير فى كلامهم ثم المفهوم من انكار الاجتماع ان المتماثلين
عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعيه ان كل
عرضين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد الا
ان يحمل على التشبيه اى كضدين ولا يخلو عبارة عن الايماء الى ذلك **قوله** اذ ليس امتناع
الاجتماع لذاتهما ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتهما وجه اخر وهو ان المثلين متحدان
ذاتا وكلمة لذاتهما تقتضى تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا اريد بالذات الماهية
لا الهوية ولا دليل عليه قلت بل دليل على انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على
بعض المتخالفين كالسواد الحال فى هذا المحل والحلاوة الحالة فى ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما
لهويتهما اذ لا يجوز الانتقال على شئ منهما حتى يتصور اجتماعهما فى محل **قوله** فلا اشتباه
فلا تماثل لا يقال النوع ماذكره يدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا ايضا لانا نقول اذا
اجتمعا جاز ان يكون للمحل فى احد الزمانين عوارض مخصوصة وفى الزمان الاخر عوارض
اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض
بخلاف ما لو اجتمعا اذ حينئذ يدعى ان نسبتهما الى العوارض فان قلت محل مجموع كل من النقطتين اللتين
هما طرفا خط واحد ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا يشك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان فى
محل مع وجود الامتياز بينهما قلنا اولا ماذكروه مبنى على قواعد الفلاسفة وثانيا ان محل
احد النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه فى جانب ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار
انتهائه فى جانب اخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالين ولا كلام فيه **قوله** اذ لو لم
يكن النظر المعلوم هذا مبنى على امتناع حصول المثلين معا من نظر واحد فتامل **قوله** الثالث انه
فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض لا يبقى زمانين عند اهل الحق بل

بغاوه بتحدد الامثال بانتفاء مثل واحد يصح طرو ضد على محله الطارئ عليه مثل اخر
يجتمع الضدان على انه لو صح ان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الاخر
لصح ان انتفاء احد الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الاخر والابد من
الفرق بين الانتفاء بعد الوجود واعني الزوال وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية
الذاتية فانتفاء المثل في محل المثل الاخر مصحح لطرو ضد المستلزم لاجتماع الضدين فتامل
قوله الرابع لو جاز قيل هذا من لوازم الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر
هذا والامدي لما ذكر هذا لم يذكر الاول قوله الى اسباب معارفه اما الفاعل المختار المميز
بارادته كلا من المثلين لما يخصه من العوارض التي التغير مع الاشتراك في ما ذكروا اما
لا بالاختيار فالتي بين احدهما واحد المثلين مناسبة بخصوصه فان ذلك جار بكلام في
المتعين قوله وكذا التاسع منظور فيه قد يجاب عن هذا النظر بان ما ذكر ليس دليلا
على المدعى بل هو بعض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام وكفى بصورة واحدة
نقضا ولهذا قال الامدي فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم
هو الايجاب الكلي وستعرف ما فيه قوله وقوع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده المناسب
لقوله في تعريف المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه ههنا على حذف
المضاف اي وقوع ان المحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان
المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وح يطابق الرد المردود
ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح قوله
اي يلزم انه لا يمكننا اه وقد يقال في الجواب عن الرابع نحوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة
او استدلالا لا اطلاعا فقوله لو جاز لم يمكننا الجزم اه ولا يخفى ما فيه فتامل قوله لهم الجزم
قيل مدعاهم الايجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام يدل على الجزئي الا ان يحمل على قوة
المنع فان الايجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان
المعتزلة يعترفون بان السواد في زيد مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا
يدعون الايجاب الكلي قطعا بل الايجاب الجزئي فدليلهم موافق لمدعاهم واما جعله في قوة

المنع فمحل نظاهر ادركه القائل لا الفرد ره مع ان ظم وقول الشارح في بيانه في اثبات جواز ان
ينادي على فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات
لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة فثبت ان لا
مانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي وفيه ان امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس
لذاتيهما ايضا ولهذا احتج المثلان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد كما
ذكر الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع لخصوصه لا يوجد في اخر الكدر
ضد الصفو والكمد لون ليس بخالص في الحمرة وهو في الحمرة خاصة وذلك الشيء حلك
حلوكة اي اشتد سواده قوله الا ان تضاعف افراد السواد قيل بل الحق ان اجزاء اصغار
من الصبغ تتسع مثله ثم مثله وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة
وقد يقال بل يتلون بعض الاجزاء ثم اخر واخر وفيه بعد ايضا قوله والسواد
الكدرات الثلث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول حصل كمدتان ولا حاجة في
ذلك الى اربع كدرات على ما يتوهم قوله وبالكلية يزول الاول مثلا المرتبة التي استحقت لاسم
الكدرة زالت في الصبغة الثانية لتصير ورتها قوية وحصلت مرتبة اخرى استحقت لخصوصيتها اسما
اخر وهكذا الا ان الصبغ الحاصل في اولى المراتب زال في ثانيتها قوله في ذات واحدة
من جهة واحدة لا يخفى ان تعريف المتقابلين يصدق بالمثلين فلا بد من العناية بان المراد
بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان المتقابلين عندهم من اقسام المتخالفين او
ان المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما اشرنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد ماهية
في المثلين قوله فتعريفهما انهما متقابلان اه يندرج فيه الاسعداد مع الكمال ولا خير
لانهما ضدان قوله التضاد المشهوري الشامل اه يسمى هذا التضاد بالمشهوري لكونه مشهورا
فيما بين عوام الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية وقد
يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا وح يكون تقابل مثل السواد والصفرة
خارجا عن الاقسام الاربعة ايضا وصرح ايضا بان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان
يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للاخر فهو لا يكون حينئذ ما تقابل العدم والملكة و

وتقابل السلب الايجاب قوله كالبياض اللازم للثلج الفول بلزوم البياض للثلج كلام بحيل لجواز
تصفيته مثلا بمثل الزعفران لكنه مناقشة في المثال قوله كالحركة والسكون للجسم اما مطلقا عند
من يجعل الكون اطالحدوث سكونا او للجسم الباقي عند غيره قوله وايضا قد يمكن تعاقبهما اه
هذا تعميم للضدين باعتبار اخر والاختلاف بين اقسام التعميمين بالحيثيات فلا يضر اجتماع
امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلا قوله مع الذهول عن
كونها حيرات او شرورا هذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشيا بالكنه وهو في حيز المنع مالا بد
في الاستدلال ان تقال ما ثبت للشي مقيسا الى الغير لا يكون ذاتيا له والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل
قوله متضادة للتهور اه التهور صفة يحصل بها الاجترا على ما لا ينبغي الا طوق حزم الموصوف بها
فهو نوع من الجنون فنون قوله فقد عرض لها صفة اه قال الشارح في حواشي الطوالع ولو والجنون ه
سلم انهما نوعان لها فلا نم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين
التهور والجبن فلا يكون ضد الشي منهما قوله لو ليست احدهما في غاية البعد اه هذا الا
بر على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا عبار قوله اشارة الى التوجه الثاني
ففي العبارة تحرف المضاف اي نحو نوعي الفضيلة والرذيلة والتزام هذا الحذف انما
لتعدد السوال بخلاف التوجيه الثاني قوله وثانيا بان التضاد في الكلي بالعرض اي العرض في
كما في جلست بالمسجد على هذا الطبق الحوابط قوله كالتهور والجبن اه التهور افراط
في القوة الغضبية والجبن تفريط فيها والمتوسط الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس
الى ما تشتهيه والخمود هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة الافراط في
الدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسط الحكمة قوله ثبت بالاستقراء فان البرهان
الذي اورده على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض على اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه
الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما
دون غيرهما ولا طريق الى بعد عن العفة والفجور مثلا سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين
من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظ والجواب ان الطريق الى ذلك
انتفاء غاية الخلاف بينهما الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون

انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف و
بعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظ كما في انواع والجواب منع الضرورة اذ العقل يجوز ان
يكون شيئان متساويان ويكونان معا في غاية الخلاف لثالث والاستقراء هو الذي دل على انتفاء
الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من
اللون بل السوادات المتعاقبة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا
البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم
ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات
والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لماهيتها قوله لان المتضايفين
على تقدير وجودهما اه ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن الحكم بان
الضدين عند الحكماء اما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين
الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قال انه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة قوله قيل وكذا
الحال في المتماثلين اي يدخلان في الضدين كدخول المتضايفين وقائله المتوهم الذي يوجب على
الاشعري ان يجعل المضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت انه ما توهمه ثم ان المص عد
المثلين ضدين في المقصد السادس من مباحث الاين فاما محمول على هذا القول واما على سبيل التشبيه
كما قلنا قوله بل اعم من ذلك اي من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا
العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت اخر كعدم
اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجنس كما فصله بقوله
بل بحسب نوعه الى اخره قوله اذا لم تجعل الجوهر جنسا واما اذا جعل جنسا فالقيام بالغير من
جنس المفارق اعني الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول
في الموضوع قوله ولذلك صرحوا اه اذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه
فلا صفة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل قوله ويظهر من ذلك
ان المراد بامتناع اجتماعهما اه قال بعض الافاضل ان اريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف
التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات مكلف بكون السلب والايجاب واردين على النسبة

العقلية والظاهر ان منشاء الاستشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا بمعنى العام بنفسه ولا بمعنى المستقل
بالمفهومية محواته ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشي هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى
فلا اشكال قوله قد يشتمل تباينا انما قال قد يستعمل بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق
مع انهما لا يستلزمان متباينين كالنائم والانام قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان نقل عنه رح ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الاخر واما القول
بان عدم العدم وجود ولا كلام فيه فسنوف ان الشارح رده في حواشي التجريد واعلم انه
يكفي في نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شي مغاير لما اضيفا اليه لاجتمعا فيه ولا
يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب عن الاعتراض
بان هذا الدليل لا يجري في الاشياء والاممكنة اذ لا يجتمعان في شي من المفهومات
المحققة والمقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم وجد الاخر فيه يكفيان في نفي
التقابل بينهما وبهذا يندفع ما يقال بعد تسليم انتفاء اضافة احد العدمين الى الاخر يجوز
ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما قيل على تقدير الواسطة ارتفاع ملكتيهما انما يستلزم
اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد التقابلين
تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحلول عما من شانه
سيحصل ان يكون احول نحو الجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قول لاجتماعهما
في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان قوله فهو البصر بعينه رده في حواشي التجريد
بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا
يتحد ان المفهومان قطعا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ
قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اورد عليه بانه ان اراد به
ان تقابل العمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فهو ممنوع ولو سلم فمقصود المعترض
حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية
تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر

عما من شانه ان يكون بصيرا قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه هذا على سبيل التمثيل
اذ المراد بالجسم العنصري فالمنافاة في اللزوم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء السخونة فيه
مما لا يلتبس لها كثير نفع قوله على ان المراد بالوجودي اه قيل ان جعل مثل العمى والبصر من
العدم والملكة يتكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضائفين و
الجواب ان العمى العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء اخر وح لا كلفة في ذلك قوله
واما عدم اللازم اه اعتراض على المص وقوله مع تصريحهم من تتمة الدخل لا محل البعد
اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما حققته قوله فدخل
مثل العمى والاعمى في القسم الثاني لما مر من ان احد المتقابلين في هذا القسم يكون وجوديا
لا يكون مرضيا عند المص قوله يكون احدهما اعني الملكة موجودا خارجيا كما يريد انه يجوز
ان يكون موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضايفين ايضا
بحسب اتصاف المحل به فالمراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وما هو نقاف
المحل بالامور الاعتبارية قوله واما الايجاب والسلب اه فقيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا
اعتبرا من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبرا من حيث هما
علمان فهما موجودان خارجيان بينهما تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بهما وضباطهما
فتامل قوله الثالث اه مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون
باعتبار وجودهما في الخارج معا الى محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف
المحل قوله ولا سلب في الحقيقة قيل فيه نظر اذ ح لا بد مفهوم الفرس واللافرس وكذا
البياض واللابياض نقضا على المص لانهما داخلان على تقديره في المتضادين لان المتضائفين
على تفسيرهما المتقابلان اللذان لا يكون احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على
الاخر ولا شك في صدقه على البياض واللابياض مثلا على تقدير انتفاء السلب في المحمول
اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور لا المص والحق ان دخول مفهوم كلمة لا
في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين وان المراد
بالسلب المنفي عن مفهوم المتضائفين والمتضادين نفيه اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد

قوله فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة الظاهر انه اعتراض على المص حيث عد الالف
والانسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل في الاربعة مطلقا وقد يجاب بان
الشيخ صرح في الشفاء بان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط
كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل في
الاقسام الاربعة اراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب
على احد قسمي ذلك العام على سبيل التشبيه والمجاز فيتم من حصر التقابل في الاربعة واراد بالايجاب
والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر قوله وغيرهما من الاقسام اه اما في تقابل
التضاد والتضايف فظ واما في تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيدا
بكون المحل قابلا له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقا قوله والنافي للذاتي
اقوى اعترض عليه بان العرضي اذا كان لازما كان رافعا للملزوم ايضا
ان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى
من الرافع بواسطة لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن
بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة الموثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر
ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رفعا للماهية بنفسها كما ادعاه الشارح
يستلزم ان يكون رافع الذاتي اقوى في النفي والمعاندة من الرافع للعرضي لان رفعه
لرفع الماهية لا بنفسه قوله وقيل بل الاقوى هو التضاد قائله صاحب التجريد على ما في
بعض نسخه ورد بانه لا يتصور اختلاف فوق التنافي الغائي بان يكون احدهما
صريح سلب الاخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول
القوة والضعف في اضافة من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد
والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي قوله لما كانت العلية والمعلولية
اه لا يخفى ان المناسب لما اورده المص في اول الموقف الثاني من تفسير الامور العامة
بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ان يقال
ايراد مباحثهما في الامور العامة انما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله في

صدد

مبحث العلة والمعلول

الموقف الثاني لا على تفسير المص ولا يعد ان يقرا اورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول
قوله على التصديق الضروري مطلقا اي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا ينافي
جواز كسبه اطراف البديهي ويحتمل ان يكون مطلقا قيدا للتصور اي بالكنه او بوجه ما فانه
كاف في المط قوله فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة قيل المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه
التي هي علته يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس
فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح آخر لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم
والعلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا كما صرح به
وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا مجموعهما والا لزم كون المعلول
عين العلة لان جزء العلة علة ونظير ما ذكره المحققون من ان اجزاء العدد الذي يتوهم
تركبه من الاعداد هي الوحدات لا تلك الاعداد فمثلا الاثنان ليس جزءا من العشرة
وقد سبق تحقيقه وانت خبير بان كلا من المادة والصورة كما انه داخل في قوام العلة التامة
للمعلول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق
من التحقيق وامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع يكون جزء
العلة علة انما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج
الاحتياج في تفسير العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية
موجودة في العلة التامة باعتبار اجزائها المتعددة والتعدد وكذا الروم كون جزئها
علة انما يلزم في المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالمحتاج اليه اعم من ان يكون هو نفسه
للكل او كل واحد من اجزائه المتعددة نظير ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من
ان معنى قولهم الحد التام مع نبئ بالداخل دخول كل جزء من اجزائه قوله والعلة اما
جزء الشيء المقسم في عبارة المتن هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح ولان مجموع المادة
والصورة لما عرفت من انه معلول لا علة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة
في المقسم قوله والاول ان كان ما به الشيء بالفعل الى السببية القريبة وتقديم الجار
المجرور للحصر فالمعنى منه ان الصورة هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل البتة حتى لو جاز

وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فتخرج المادة التي بلازمها
الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل لكن لا بها وتخرج ايضا
من جزئي الصورة المركبة اذا ثبت اما جزؤها الاول فظ واما جزؤها الثاني فلان لجزئها الاول
مدخلا قريبا في وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا الحصر فان قلت اذا خرج من تعريف
الصورة جزؤها الاخير ولا شك في عدم دخوله في تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار
قلت المقسم علة الشيء بلا واسطة اعني المحتاج اليه اولا وبالذات والمعلول انما يحتاج اولا وبالذات
الى كل من المادة والصورة واما الاحتياج الى جزئها فانما هو ثانيا وبالعرض وبهذا التقرير
يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك
لان ما عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر ايضا جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا
الطريق ايضا هذا غاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد
الملام **قوله** لانا نقول الصورة السيفية المعينة اي بقينا نوعيا باعتبار حلولها في الة
الحديد والمراد بحصولها بشخصها حصول شخص منها **قوله** عين تلك الصورة اي الصورة
السيفية المعينة تعينا نوعيا **قوله** بل فرد اخر من نوعها هذا على حذف المضاف اي شخص
نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وحينئذ يتحقق فرد من نوع السيف وهذا
لزوما وبطلانا **قوله** وان كان الشيء به بالقوة المناسب بما سبق ان يقول هكذا وان
كان ما به الشيء بالقوة ليفيد الحصر ويخرج من كل جزئي المادة على قياس ما عرفت
لكن الشارح اعتمد على السابق في افادة الحصر فلم يبال بتاخير الجار والمجرور مع انك قد
عرفت خروجه بوجه اخر ثم المراد مما قال الشيخ في الشفاء من ان المادة هي [illegible]
باعتبارها وحدها للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو بالفعل
حتى لو جاز وجود الصورة اه المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم ايضا عموم العلة
الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشية
الصغرى اطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما
بالاجسام محل تامل كما قد نبهناك عليه في مباحث النظر **قوله** والثاني اعني ما يكون خارجا عن

دون الا ان يكون مستلزما لحصول المركب بالفعل كالمادة ... البتة قوله ولیس المراد ما يعد الصورة

139

المعلول قد يكون ما به المعلول جزءا منه كما في المركب من الواجب والممكن فينبغي ان يخص كلامه
بما كان جزء منه ممكن **قوله** واما ما لاجله الشيء كالجلوس اه ظاهر كلامه يدل على ان العلة
الغائية نفس الجلوس فان قلت المقدر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم
انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس من علته ان العادة
معلوله في الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس التصور قلت العلة الغائية نفس الجلوس
لكن علته في الذهن اي باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء
المعلول ذلك المفروض انتفاء تصوره **قوله** والغاية لا يكون الا الفاعل بالاختيار مراده
ان العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند الاشاعرة
وقوله بعد هذا او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار مبني على مذهب غيرهم
او على التجوز والاحتمال الصرف **قوله** وذلك غير واجب الا في اه فان قلت للعلة
ماهية ووجود وكل منهما يحتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين
ماهيته فلا شك في زيادة الوجود الخاص المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع
لا يستدعي احتياج المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود
مطلقا عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين العلة مع تمام وجود
المعلول بالشامل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بوجوبه كما تقرر عندهم فيكون
الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق
على تقدير تحققه جزءا من العلة التامة وان اشار اليه صاحب التنقيح وانكر لهذا سبق
الوجوب للزوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه اثر العلة التامة متاخرا عنها مع لزوم
تقدمه عليها على تقدير كونه جزءا منها وهو محال لكن اشار الفاضل التفتازاني الى
جوابه بان الوجوب عندهم تاكد الوجود فلم يعتبروه جزءا من العلة التامة بل اعتبروه
اثرا لها ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مسامحة لاشعار لفظ الجمع بوجوب
التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا اشكال هذا غاية ما يقال فان قلت
ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لا يتصور في الوقف فيلزم التركيب قلت ان [illegible]

بالاختيار

لا يكون الا للعلم ... العلم الغائية

اعتبار ارتفاع الموانع كاشفا عن شرط وجودى فالامر ظ اذ قد لا يتوقف المعلول على شرط
وجودى اصلا و الا لما لتركيب على تعدد عدم تصور المانع يكون موضحا لا حقيقيا هذا
بقى هنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان ما عليه
ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في
جانب العلة ايضا الا ترى ان كلا من الجزء الصورى والمادى مع انه جزء من المعلول
جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول
ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط
امر في تاثيره فليتأمل قوله والعلة الناقصة متقدمة قد نبهناك على ان مجموع المادة والصورة
ليس علة ناقصة وان كان جزءا من العلة التامة قوله واما تقدم الكل من حيث هو كل
فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق اثرا للعلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه
والسابق على السابق اولى بان يكون سابقا فتامل قوله فضلا عنها مع امرين آخرين
توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى امرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية
والامرين تقدما ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية متقدمة على
نفسها بمرتبتين وهذا اشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحدة وهذا معنى قوله
فضلا عنها اه قوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يجرى هنا لان الكلام في تقدم
مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا والتغاير المذكور لا يجرى فيه واما الكلام
في التقدم بحسب التصور المعتبر في باب التعريف قوله وجزء ايضا من العلة التامة هذا
بقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فتأمل لكان حمله على التأسيس بناء على
ان في لفظ ايضا اشعارا بانه كسائر الاجزاء لا انحطاط له حتى لا يعتد به ولا يعد من العلة
وانت خبير بان التشبيه يشعر بالانحطاط في المشبه قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية قيل هذا لا يفيد لان مقصود السائل ان نفس الشرط مثلا داخل في المقسم لان
المعلول يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول و لا تمته ولا ماهية ولا فاعل لعدم
انحصار الاربعة وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءا

وما قيل ان مراد بكلامه في باب التعريف ليس شرحا للكلام المعرف بل هو السؤال وقيل ان انه بيان الحاصل ... المعرف ... ان مع ... على المحدود ... ان يكون الحد نفس ... المحدود بالتغاير ... بالاجمال والتفصيل ... فتأمل

من بعض الاقسام واجيب بان مراده ان الشرط مثلا جزء للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا
وبالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه
اولا وبالذات وهو الفاعل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلا ضير في خروج نفس الشرط
من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لا يذكر العلة الفاعلية لانهم صرحوا بانها
مؤثر في مؤثرية الفاعل لا في وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل اليها
لا اولا وبالذات قوله الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع عند المص من قبيل الشرائط
ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وافرد بالذكر ارتفاع الموانع هنا عطفا للخاص على
العام ظنا امره قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه كالمعد كلامه في حاشية المطالع
يفيد انحصار العلة التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكاف
مقحمة بحسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن ان يناقش في الانحصار بان بعض
الاستعداد من ذلك القبيل مع انه من اثر المعد قال في حاشية المطالع المعد هو الموجب
للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة اعني ان يتهيأ القابل للمعلول تهيأ كاملا فالقوة
تقارن العدم حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف
فانه لازم له لا مفارقة ويمكن ان يدفع المنافاة المذكورة بان الاستعداد لما كان اثرا للمعد
لا زماله ادرج في عداده من اجزاء العلة التامة استقلالا قوله حاصله ان العلة التامة
للموجود اه لا يخفى ان حاصل ما ذكر ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التي لها
مدخل في وجود المعلول ولا شك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لا بد ان يكون موجودا بهذا
المعنى فلا وجه وجيها للتخصيص بالموجود اذ لا اشارة في ذلك القول الى خصوصية تلك الامور
فيتوجه التخصيص بان يجعل احكام ما يجرى في الموجود دون المعدوم على ان اجزاء العلة لا
بما ذكر اذ المعدوم الذي هو حلية بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج
قوله واما الموضوع فهو مع كونه خارجا اه وهذا يعنى هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل
القابل العائد الى الصورة الجوهرية ولتغايرهما اكتفى في الاعتذار بذكر احدهما قوله اي الموضع
علة علتان مستقلتان وجه التفسير التنصيص على المراد ودفع ايهام العبارة عدم جواز التعليل

بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما الفاعل المستقل بالتاثير كما ينبئ الى
الفهم من العبارات الواقعة في الاستدلال كما يشير احديهما او كلتيهما فيه وكونه اثرا لها واما العلة
التامة كما يشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فاطلاق التاثير بناء على ان العلة التامة مؤثرة
بما فيها والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة في العلة التي
يثبت عدم جواز تعددها كما ظن لان كون هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة في
المعلول المخصوص بالفعل استقلالا بما فيها لا ينافي ضرورة عدم كونها مع امور مخصوصة اخرى كذلك
فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح لان جملة ما
يتوقف عليه الشيء ولا يتوقف المعلول على شيء منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود
انه هل يجوز ان يجتمع جملتان كل منهما يكفي في وجود المعلول بلا انضمام شيء آخر يكون وجود
المعلول من كل منهما ولو بما فيها وتفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر
عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلة المعتبر فيها
احتياج المعلول اليها فما هو الجواب فهو الجواب قوله ثم فان عدم المعلول لعدم العلة الاولى اورد
عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فلا يزول في ذلك الآن الوجود الحاصل
للمعلول بالعلة الاولى ويحصل الوجود الاخر بالعلة الثانية فلا يلزم اعادة المعدوم لان الماهية
المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا يحصل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم
توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور ولا بد لابطاله من دليل آخر وسيثبت ان المعلول الشخصي
اذا زال عنه وجود بعد حصول وجود آخر يزول تشخصه ويصير شخصا آخر فلا يتوارد العلتان
على معلول واحد بالشخص ولك ان تقول بعبارة اخرى العلة التامة يفيد نفس الوجود من غير
اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة
الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار
باقيا وذلك لا ينافي في استقلال العلة على انهم ادعوا عدم جواز تعدد المعلول بعد العلة الفاعلة وحدها بناء
ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم
ان العلة الثانية على تقدير ايجادها تعاقبا الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها لا علية

ان الاستقلال لا يجتمع اذ المطلوب سلب جواز تعدد المعلول بعد العلة الفاعلة باي وجه
كان وايضا امتناع اعادة المعدوم لم يثبت وهو مبني لتمام الدليل قوله ضرورة ان
الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين ضرورة التغاير بين الحركتين ليس بمجرد ان المعلول
الواقع باحدى العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى حتى يبنى في ما نحن بصدده من توارد
علتين على معلول شخصي على سبيل البدل ابتداء كيف ولو صح لصير اليه من اول الامر في اثبات
المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل لخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير وهذا
الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغاير
النوعي ايضا بناء على ان الحركة الواقعة باصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذا لم يعتبر حركة
الاوج وباصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما
نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس تامل قوله قلت هذا رجوع الى الوجه الاول
فاول وجه الامر بالتامل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن
العلة وحاصل الوجه الاول الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين اعني الاحتياج والاستغناء
والفرق بين الوجهين في بادي النظر لكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان اريد لزوم
الاستغناء من جميع الوجوه فلا نم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما
مستغنيا عن الاخر وباعتبار علية الاخرى محتاجا اليه وان اريد لزوم الاستغناء في الجملة
فلا نم بطلان اللازم يحتاج الى ان يقال المراد هو الاول ويلزم مما ذكره جمع الاحتياج
والاستغناء وهو محال فعند رجع هذا الوجه الى الوجه الاول قوله لامتناع اجتماع المثلين
لا يرد ان شخصه من المعلول لم يجوز اجتماع الحركتين فالنقض المستدل هو بكل الشخص
قوله ثم فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخرى اي استقلال كل منهما
بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان يتفق احدهما بعدما اجتمعا وان
يتبادلا في الانفراد فعند جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل و
دعوى تبدل الحركة الشخصية ينافي ما ذكر في مباحث الاكوان من ان المتحرك بحركة ما فقد
تحركه بمحرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت

مدوح هناك ايضا بان اثرهما هما متغايران وان ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الا فيما لا يرد

فيه كما سيعرفه قوله اى يعلل الواحد بالنوع بمستقلين قيل كان الاشبه ان يقول بمستقلين

متعلقين بالنوع اذ هو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلين متعاقبين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه

والحق ان دليل الثامن سبق جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلين مطلقا سواء كانا مجتمعين

او متعاقبين وهو الذى اشار اليه المص بقوله فان قيل اه فلذا اكتفى المص في عنوان البحث

بمستقلين مطلقا واما ايراد دانى مقام الاستدلال بتعليل الحلقين لدلالته على جواز تعليل

بالطريق الاولى قوله لا على ان معنى الطبيعة اه مبادرة الى التحقيق الحق وان كان الانسب

لا يراد قوله فان قيل الماهية النوعية اه ان يحمل الكلام هنا على هذا الوجه الذى نفاه في

متوجه ذلك القيل منهض ويدفع بقوله ثم الصواب قوله لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت

امرا د الحرارات اه قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد يدفع

بان المراد بالنوع ما هو اعم من الطبيعي وانت خبير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع

الحقيقي بمختلفين وان قوله وايضا فالحرارات اه في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا

لم يلتفت الشارح الى ما ذكره قوله وانما لم يقلوا بانفراد اطراف النار به تعريض للشارح

المقاصد حيث مثل به قوله وان اعتبر افرادها كان كل من العلة والمعلول متعددا

قيل المراد من قوله كان كل من العلة والمعلول متعددا ان كان الكلام كان في وصف المعلول

مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة والمعلول وبعل كلام الملخص لا يرتبط

به قوله فان قيل لان هذا السوال والجواب من كلام الامام وفيه انه هذا وان كان

يتبادر الى الفهم من سياق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول

الازم مما ذكر تعدد شخصى فلا يضر بالوحدة النوعية التى كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد

مما ذكر ان المسامحة تجب التعدد من الجانبين وكان الاهم هنا بيان تعدد العلل مع

الاتحاد النوعى كما يدل عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادى ثم هذا الوجه

المظهر مما ذكر اولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبنى على الظ لان اعتبار

الطبيعة علة او معلولا على ما يتبادر من كلامه لا يخلو عن بعد كما يشير اليه قوله والاظهر

اذ لا مجال لا قتضاء الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى قوله وبلخص النظر الجواب عن هذا النظر

ههنا من كلام الكاتبى فى شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقرا الى علة

العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما حدثت واوجدت المعلول عرض للمعلول

الافتقار اليها وتقرير هذا الجواب جهتا ان المعلول الشخصى اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان

تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعيين العلية من جانبها

يلزم احتياج المعلول الى كل واحد منهما بعينها وتعدد المحذور ولهذا اذا لم تجتمعا بل توارد

لا يلزم محذور اذ المتعين للعلية على تقدير وجود كل واحد منهما انما هو الموجود دون المعدوم

التى لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته

مستغنيا عن خصوصية كل من العلتين لم تتحقق بتعيين كل من العلتين احتياج المعلول

اليها بخصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج

لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات لعارض فان قلت

يجوز ان لا يكون المعلول محتاجا ولا مستغنيا بحسب الذات اى لا يكون الذات منشأ

لشئ منهما بل يكون كل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فيجوز

تعيين الاحتياج من كل جانب من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما

باعتبار علية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا الكلام ذكره الكاتبى فى شرح الملخص لكن التحقيق

ان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغنى بدون المستغنى عنه والامكان سواء

كان امكان الوجود فى نفسه او امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون

ذاتيا بخلاف الوجود والعدم وعليه يبتنى كلامهم فى مواضع من جملتها ما ذكره المتكلمون

فى اثبات ان الواجب تعالى لا يحل فى شئ وقد اورده المص فى المقصد الخامس من الموقف

الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة فى اثبات الهيولى للافلاك بعد اثباتها فى عالم العناصر

واما اعتراض الشارح فى هذا المقصد الذى نحن فيه طرازان يكون منشأ عدم الاحتياج

علته الاخرى وجوابه متوجه اخر لا بد ذكره فعلى سبيل السؤال فتأمل قوله نحو زعندنا

نفع الاشاعرة وجه التقييد بالاشاعرة مع ان المعتزلة ايضا قائلون بما ذكره هو قول المص

ولكن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة

ايضا قايلون بالاعم من ذلك وهذا لا يستقيم على اصل المعتزلة لانهم قد يعللون بعض الممكنات

ببعض اخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسايل عديدة

لهذا الانفراد وفيه بالذكر ويدرجون في عداد الاشاعرة في اكثر المواضع واما وجه تخصيص

الاشاعرة بالذكر فللاهتمام قوله او قابل كالعقل الفعال على رايهم فيلزم جواز ذلك فلم لا

الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل اعني الماهيات الممكنة واجيب بان الماهيات

ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية فقبل وجود الاذهان لا يستقيم اعتبار تكثر

القوابل وفيه بحث لتحقق التميز والتكثر في علم الفاعل فلم لا يكفي هذا القدر فتامل قوله فلا يجوز

ان يستند اليه الا اثر واحد فبل صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر لانه اذا

صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان هذا المجموع ممكن ايضا فلا بد له من علة ولا

يجوز ان يكون ممكنا اخر لبطلان التسلسل فتعين ان يكون واجبا والحق ان الصادر في الحقيقة

المجموع وهو الممكن الصادر اولا فيتعدد الاثر في المال قوله ولا الاعتبارية واعلم ان المنافي

للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية والا فهو واحد

حقيقي عند الفلاسفة ايضا لان المبدا الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته معه

وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة

لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية فيشكل بعينه لو سلموا هذه القاعدة فلا يمكنهم في اسناد جميع

الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول انه

من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعى ايجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلولات وتعدده

والصفات المحقق المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والتي تعدد الاشعري صفات عديدة فعلى

تسليم قاعدتهم كيف يستندون المعلولات المتكثرة كثرة لا يحصى اليه باعتبار تعدد صفاته الحقيقية

ولعل مقصوده يحتج بان ان الله تعالى فيه تعدد جهات عندهم واما صدور الموجودات

باسرها عنه تعالى فباعتبار تعلقات ارادته الثاني انا نقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات

مع انه تعالى واحد حقيقي بالنسبة الى ذلك الصدور ولا محالة ههنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة

تعلقات الارادة الواحدة لتصحيحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة

الاحتياج هي الحدوث في غير الصفات ان كون علة الاحتياج هي الحدوث في غير الصفات

وهذا البحث يرد على قول المتوهم ايضا ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد

انفاق اللهم الا ان يكتفي بالكثرة من جهة السلوب قوله وقد يتوهم انه هذا التوهم بطل

استدلال المتكلمين على المدعى بعلة الجوهرية للتحيز وحصول الاعراض لان العلة ههنا على

تقدير التسليم بالايجاب لا بالاختيار قطعا فتامل قوله لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا

يندرج في القاعدة انه قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية

قبل صدور الاثر بل قبل تعلق الايجاب او الاختيار اذ بعد صدور الاثر لو كان واحدا

يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعا لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك

المتوهم ان الموجب اذا كان واحدا حقيقيا قبل الايجاب لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب

اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار فيجوز ان يصدر

عنه بالاختيار اثار متعددة وهذا كلام لا غبار عليه فلينا مل قوله لنافي اثبات الجواز

الجوهرية انه قيل عليه لما كان الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة

لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على صدور حلول المعلولين عن الواحد الحقيقي ولا وجه

في اثبات المدعى بمحض البناء على الالزام قوله الا بيان لبساطة العلة التي هي الجوهرية

مع انها ليست بسيطة فان لها وجودا وماهية وامكانا ووجوبا وحصولا وغير ذلك فان

قلت هي يجمع ما فيها ولها شيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد

الكثير الى الواحد سوى هذا والحاصل ان المنافي انما هو اذا استند احد الامرين

اليها باعتبار بعض جهاتها والاخر باعتبار الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لا نم انه

ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكونه ممنوعا عنه اشرف

من التحيز الذي بعد الاحتياج الى الطرفين جاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى

الاخس كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب قوله لان

الجوهرية عندهم خمسة اقسام اشيا خمسه كه ز جوهر عبارتست عقلست ونفس وجسم

قوله ولا وجود للجوهر المفرد عندهم فيبطل ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء
عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا
في الخارج لا انها يجوز ان يكون مبادي آثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار
ان يكون حيوانا مبدأ للمشي وباعتبار كونه انسانا مبدأ للتعجب وان فرض بساطته
في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات
الخارجية العقلية قوله فبلغ بكل احد الزاما يسمع منه يعني انه اشارة الى الضعف لانهم
لا يقولون بوجود كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات قوله لما كان مصدر به
آ غير مصدرية فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف مع انه ان دخل فيه
المصدرية ثانيا قوله فان دخل فيها في عبارة الشرح ضعف اذ ليس الموضع موضع الفعال
الضمير والاولى فان دخلا قوله لكان مصدر المصدرية هذا انما هو على تقدير وجودها
ولم يلزم من النفي السابق فلا بد ان يضم اليه مقدمة اخرى كما ظهر من التقدير الملفوظ
قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اه اعترض عليه بان المصدرية
اعتبارية حقيقة لا فرضية محضة والتسلسل فيها محال قطعا واجيب بانه لا تسلسل اذ ليس لها
وجود حتى يطلب العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجدة بها ممكنا
خاصا حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لا تحتاج الى مصدرية اخرى كما وقع فيه
ما اشرنا اليه في بحث زيادة وجود الواجب قوله فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير
ممتنع فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان تحتاج الى مصدرية اخرى ويتسلسل فلأن
يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء تحتاج الى مصدرية اخرى خارجة
عن المجموع فلا يكون الجميع جميعا والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا
امتنع لوجه آخر قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية اه قلت لم لا يجوز ان يكون
الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لاحد المعلول خصوصية مع علة مفقودة للسبب لها
مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيطة كما في
الانواع المنحصرة كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عدم

من ان المعلول المعين لا يقتضي الا علة ما وسيأتي تحقيقه قوله اذ ليس هناك جهة اخرى اه سياق
كلامه يدل على انه لو كان هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر عن المبدأ اثنان وفيه بحث
اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الاخر بحسب تلك
الجهة لكان مصدر الخصوصية الجهة ايضا لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية
اخرى ويتسلسل فليتأمل قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح هذا الكلام
ذكره شارح الاشارات واورد عليه بانه اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها
عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المحضة التي لا يكون فيها او
لاسمها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
يتصور صدوره وعدم القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا لا فائدة فيه اصلا
اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا
بطريق الفرض وانما كثر مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى
على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان
ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فيصح ان يقال نعم كيف
لا وله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة ايضا قوله فلئن لم لا يجوز
ان يكون لذات واحدة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليه
خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدوره هذا عنه خصوصية مع الاخر وهكذا فيكون
كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة واسندوا منهم
من اسند حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واسندوا بعض العقول والافلاك
الى عقل اخر كما سيأتي تفصيله قوله لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة
فيه دفع لا يقال يعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوت
لدار ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف
على ثبوت الغير وانما صحة العلم بالاتصاف اللازم له فيتوقف تسليم اللزوم انما يتوقف
على تصور الغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكر فانما يلزم

الدور اذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب الا انه يجوز ان يوجد
الفاعل البسيط شيئا ويعرض له سلب هذا الشيء عنه ثم يكون السلب منشأ لا يجاب شيء آخر
لا بد لنفيه من دليل قوله وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة فيه منع ظاهر لان فعل
الواجب المفروض سرمدي فما صدر عنه استحال ان يسلب بالدوام ويكفي تعاكس
القضيتين المذكورتين مطلقتان قوله من جهة واحدة فيه تصريح بما علم التزاما ان البسيط
الحقيقي لا يكون الا ذا جهة واحدة وتوطئة لرد جواب المصنف الذي سيذكر قوله خلافا لما
حيث ذهبوا انه هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور
ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضى قوله فهو مصدر للفعل والقبول
هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر بل ينفي القبول
انصافا ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهيولى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول
عندهم انما هو بالنسبة الى شيء واحد لا بالنسبة الى شيئين قوله واجيب بان الفاعل
اه فيه بحث لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل
النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد له من
القابل وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض
الصور بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تنافٍ في محل النزاع اذ لا استقلال لشيء
من القابل والفاعل بالايجاب بالنسبة الى المفعول المقبول ومن شرط التنافي ان يكون
حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله ولا يتصور ذلك في القابل
شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول متوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا
يكون قابلا وفاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول
وحده فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما
يفيد تغاير مفهومي القابل والفاعل لا يدل على ان الشيء الواحد لا يكون متصفا بهذين
المفهومين على ما هو المدعى فتأمل هذا وقد يدفع جواب الشارح ايضا بان امكان الوجوب
انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية

صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب
وامتناعه ليس من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا
محذور في ذلك وسيطلع في المقصد السادس على سقوط هذا الكلام بنفي هيهنا شيء وهو ان
القول بعدم استقلال القابل ينافي ما ذكر في المقصد الثاني من قوله ثم انه يعلل كل من المتلازم
بمحله اما وحده او منضما الى غيره اه فانه صرح هناك باستقلاله المحل والمحل هو القابل وان
حمل قوله بمحله اما وحده على تحرير الغرض لم يفد فائدة يعتد بها فتأمل جوابه قوله
والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط قال الاستاذ هذا الجواب مدفوع لانه قد سبق
ان تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين ولا يعقل ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس
الامر وغير واجب له فيها سواء كان من جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي
جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا يقتضي جهته الاخرى وجوبه له فاما ان يقتضي احدى
جهتيه وجوبه او الاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء
واقتضاء العدم بيّن واقول تصحيح الجواب مبني على ان يراد بالجهتين جهتان قبل الفعل
والقبول يكون احدهما مبدأ للفعل والاخرى مبدأ للقبول ولهذا ارده الشارح
بان الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ما ذكر يكون
الجهة متعددة وح لا يرد ما ذكره الاستاذ فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل لشيء
بحسب شرط او آلة وقابل له بحسب نفس الامر ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الى نفس
الذات وبالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه على ما ذكره الشارح وسيأتي في مباحث الدور
زيادة توضيح لهذا المقام قوله لا بالامكان الخاص فان كثيرا من المقبولات مما
يجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كحصول شكل فلك بالنسبة الى هيولاه وشكل كل فلك
له وكحرارة النار ورطوبة الماء قوله واورد عليه انه اه فيه بحث لانه ان
اراد بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع وان
اراد به احتماله في الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم التنافي بهذا القدر لزم ان

اجتماع شیء مع ما ينافي مضاعفة كان لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه ماشيا
لان كونه يحتمل كونه ... يحتمل كونه اسود **قوله** اى لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة
اخرى اسرع منها هذا التفسير وكذا الدليل الذي اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى
عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية الشدة في الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم
التناهي في الشدة بحسب فعل اخر وكذا الاحتجاج الذي ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب المدة
والعدة انما هو في خصوصية الحركة **قوله** اما ان يعتبر لا تناهيه في النقصان آه حاصله
ان يعتبر انتقاص الزمان بالانفصال مرات غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا
الى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانتقاص لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي
واللاتناهي بحسب المحل الشدة كذا في حاشية التجريد **قوله** ظاهر البطلان نقل من الشارح
انه اشارة الى وجه عدم ... في المقولة وفيه تامل لان المص سيجوز في بحث الخلاء كون
الزمان في القصر بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة محققة فلا يجري فيه وجه الابطال
الذي ذكره الشارح وان كان الشارح بين زعم المص هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان
ظهور البطلان عندهم لا على زعم المص فتامل **قوله** لان كل الحركة انما هي على مسافة
منقسمة آه المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهي آنية ولا توصف الجسم
باعتبار جعلها اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها الا ان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها و
عدم تناهيها في الشدة باعتبار انها لا حركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة و
البطؤ باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم التناهي فيها باعتبار
ان الزمان وصل بقبول الانفصال لا الى الغير المتناهية الى ما انطبق عليه الحركة عليها
كما عرفت والزمان لا يصل الى الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان
كان امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام الموجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود
اعني الحركة بمعنى التوسط كما سنفه فلذلك اعتبروا اثرا للقوة الجسمانية **قوله** واما الاشاعرة
في المدة والعدة فقد جوز المتكلمون الاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى

ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا كما سيأتي في الجواب فكان المراد بالمتكلمين
المجوزين لعدم تاثير تناهي القوة الجسمانية في المدة او العدة بناء على ان نعيم اهل الجنة
وعذاب اهل النار دائمان هو المعتزلة ويحتمل ان يكون اطلاق الشارح على سبيل المجاز
فان الاشاعرة قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى مجازا بحسب الترتيب الظاهري
اى على سبيل جري العادة فحاصل النزاع انا نجوز عدم تناهي الترتيب الظاهري
بين القوى الجسمانية والاثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه
لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التاثير ولو بطريق الكسب والمباشرة
ابعد **قوله** نصف قوة النصف اى نصف الضعف لا نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم
قوله وذلك غير مسلم عندنا معشر الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء في اثبات
القوى الطبيعية وتاثيرها حقيقة فهم لا يذكرون هذا المنع ويقصرون على ما بعده من
النوع **قوله** قلت معنى كلامهم انها مؤثرة فحاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهي التاثير
الظاهري والترتيب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والاثار وذلك لا يثبت على
تقدير انتفاء اصل التاثير **قوله** ما دام ذلك الجسم يتصف العدمية بتلك القوة الكلية
وذلك لفرط صغر المحل ثم هذا المنع في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال
ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لا يلزم ان يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف
بل وعلى تحريكهما اصلا هذا توجيه ما ذكره وفيه بحث اذ لا حاجة لهم في اجراء البرهان
الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغير بطريق التضعيف
بان يقال اذا فرضنا جسما اخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي اثبتنا له
قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف
قوة هذا الجسم ثم ساق الكلام الى الاخر على انه يكفي وجود جسم يكون قوته ازيد من قوة الجسم
الاول بقدر متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة تكون قوة ضعف الجسم الاول نعم ظاهر
ما ذكر من ان القوة تنقسم بانقسام المحل يشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام
في الاحتياج اليه هذا في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال يكفي في قدر ما ذلك

القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك
الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع انه ازيد من تحريك
الكل الذي هو الضعف ضرورة قلة المعاوق فيه مع اتحاد القاسر فيقع الزيادة في الجهة
التي هو فيها غير متناه لاتحاد مبدا الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر الشارح
قوله فان عشر اذا انفرد اه هذا طريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق والاولى بالمقابل
ان نقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذي لا معاوق بصرفه والواحد من العشرة في الصورة
المذكورة انما لا يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاوقة التي لا يبقى ومعاوق الواحد
فالقياس مع المعاوق على ان الاظهر من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على
نسبة المحلين وتحريك القوتين حسبهما لزوم تحريك واحد من العشرة عشر ذلك الحجر
لا كله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل نصف الكل باعتبار انها اما
فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولا
اعتبار في التمثيل انتفا. فيقع الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة فتامل بقي
الكلام في جواز وجود القوة بدون تاثيرها وان كان ضعيفا قوله فلا يكون انقسامها
على حسب انقسام الجسم كون تعاوت القوتين على حسب تعاوت المحلين وان فرض فيما
الآن الظاهر انه يكفي في الاستدلال كونه نسبة نصف القوة الى كلها في الفعل نسبة متناه
وان لم يكن بالنصفية بعينها قوله المقابل للتحريك القسري احتراز عن المقابل للتحريك
الارادي اذ الكلام فيه بخصوصه قوله مع ان اكثر تلك النفوس وهي الحيوانية كذا ضع
منه فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف لان قوة الكل وان فرض ضعف
قوة النصف لكن معاوق الكل اكثر من معاوق النصف قوله وقد يعد هذا
المنع مكابرة ولقايل ان يمنع هذا ويقول لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية اذ لا بد لا
يكون لحركاتها مبداء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب
المتناهي وان اعتبر التطبيق الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب
الاخر ويلزم الخلف لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار الفلك

الاعظم على ادوار فلك الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي مع انها
غير متناهيين في الماضي عندهم قوله فيعلم انه اي هذا الدليل منقوض اه ان حمل النقض
على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم
القوى الجسمية الفلكية بحسب الادراكات ايضا بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط
الحركة الجزئية لجزء القوة ويكفي جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم في جايز
النع فالظاهر انه يحمل على المعنى اللغوي مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان
مدعاكم كلي وهذا الدليل لا يعده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها اثار قواها
المنطبعة في اجرامها غير متناهية عندكم قوله لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك
الاثار فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك
كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر المفارق بواسطة نصف
القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة انما يلزم لو وجد التفاوت بالنصفية
في مبدا التحريك نفسه وبهذا امكن ان يمنع الملازمة التي ذكرها في الدليل الآتي كما لا
يخفى واعلم ان هذا الجواب المذكور انما يتم على مذهب متاخري الفلاسفة من اثبات نفس
مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه واما على ظاهر مذهب المشائين من انه
ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا قوله لانها المباشر لكل التحريكات عندهم
المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعا
هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة
في ادراك الجزئيات كحيالنا بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن
وهي سارية في جميع جرم الفلك فالقول بان المباشر للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة
هي النفوس الناطقة المنطبعة غير ظاهر وانما يظهر على ما ذكره الامام الرازي وانكر عليه غيره
من ان مبدا الارادة الكلية هو النفس المجردة ومبدا الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة
فتامل قوله لان العلة متقدمة على المعلول المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة
تامة ايضا كما في بعض البسائط ام لا واما العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تتقدم

على المعلول اصلا ثم لا يعقل كون كل من مركبتين علة تامة للاخرى فلا حاجة الى النفيه
قال فالاولى ان يقال ذكره بعد التنزل عن بداهة المدعى كما عرفت العلم بعد التنزل
عن كونه ضروريا واحمل على التنبيه بمنعه السياق قوله والاقوى في الاستدلال انه يمكن
لان بهذا الاستدلال انما يثبت كون كل من الشيئين علة مستلزمة للاخر والمدعى اعم من ذلك
وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما في كون كل منهما
للاخر مع توقفه على شرط ايضا فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المفتقر
الى المفتقر اليه يجب ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر يحمل
على قياس ما سلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره يأباه مع انه غير تام في نفسه كما
حققناه هناك قوله لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا قالوا السبب في ذلك هو
ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول بخصوصه والمعلول المخصوص يستدعي
لامكانه علة تامة فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور انتفاؤها الا الشيء
بخصوصه والمعلولية مستندة الى امكان ذات بخصوصه ولا يسكن ان الامكان لا يستدعي
علة بخصوصه ومن ههنا زعم الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول
دون العكس وان كان محل بحث واشكال بناء على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب
العيني لا الظلي حتى يستلزم علمها علمه فتامل قوله يكفيه التغاير الاعتباري والتغاير
الاعتباري موجود فيما نحن باعتبار كونه موقوفا عليه ثم هذا التغاير الاعتباري لا ينافي
الدور لاتحاد الجهة بحسب الذات واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري لا يكفي
في تحقق نسبة الافتقار قلت انما يكفي لاستلزام الافتقار العدم الذي لا يتصور بين
ونفسه فلو صير اليه ههنا لما الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذي فر منه
قوله لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة قيل هذا ليس بشيء لان الدور هو ان يكون
الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا
صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة لها الا ولى كما فيما نحن بصدده
فان منشأ احد النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه

الشارح حمل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكون آ موقوفا على
ب في وجوده وب موقوفا عليه في بقائه مثلا ولهذا رده بانتفاء الدور حينئذ كيف ولو لم يحمل
عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يسمع التجويز المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من
جهة واحدة ولنشأ من هذه الجهة المفتقر به والمفتقر به وصار كل منهما منشأ لنسبة مخالفة
للاخرى كانت تلك الجهة منشأ لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشيء لازم
الشيء وتوسيط صفة المفتقرية والمفتقر به لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتنافيتين
وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل قوله ولكن ان يحمل على المعنى الاول الذي هو الصحيح ووجهه
الذي اشار اليه في الكتاب هو ان العلة المعينة يستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله
بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول قوله لانها اعتبار بان
الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود او العدم وان كان لها
امكان بالنسبة الى اتصاف امر بها فظهر الفرق بينها وبين الممكن المعدوم فلا يقع ان
الممكن المعدوم متصف بالافتقار الى مرجح جانب العدم نعم ثبوت الافتقار الى المرجح
بجانب العدم للمصاحبين باعتبار امكان اتصاف الموضوع بها يكفي في الايراد فالوجه
هذا الجواب الثاني قوله ومع ما سبق من جواب شبهة الامام انما هي الموصول يعود من
جوابه رد الزعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواقعة ممكنة وواجبة من جهتين
الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة قوله الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده المراد بالدليل
المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي عنونه بالاقوى لان السياق لا يناسبه ويمكن
ان يكون وجهه كون الدليل الثاني اقوى من الاول وورود هذا الاعتراض عليه قوله العلة
كلها يكون موجودة لا يشكل ان متقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع
المعلول لا في ابتداء وجوده فقط والا اللازم اجتماع العلل باسرها في الوجود وابطال
مبني عليه كما سيأتي لكن ظاهر قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا معلول كذا سباق اعتراضه
يشعر بان المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو في بعض الازمان فينبغي ان يقال ثبت
وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول يحتاج الى العلة في بقائه كما هو يحتاج

فى ابتدا، وجوده ثبتت وجوب معازنه وجود هما لهما وجود المعلول فى جميع ازمانه وهم الا
قوله وينتقض الاجابات الى غير النهايه وهذا النقض باطل بدليل لا يتوقف على بطلان التسلسل كبرهان التطبيق او كون السلسلة الغير المتناهيه محصوره بين حاصرين ولا ملازم القائل
كاظن ويندفع الاعتراض بانه ينتهى الامور الاعتباريه مع انه فى جانب المعلول وجو
قوله لانه ليس موجبا اه قيل عليه الايجاب امر متحقق فى محله فلا بد له من علة الانفصال
ويتحقق ايجاب اخر ويلزم التسلسل فيه قوله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن
فان قلت لزم الايجاب على تقدير عدم مغايرته كيف يتصور الايجاب لحصول المعلول
فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت هو على تقدير عينيته لحصول المعلول
الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة الى نفس الحصول قوله احدهما لا
الانتفاء يعنى احدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء احد الامرين لا على التعيين
فى اول الوهلة قوله اى لا تمايز بينهما اه لم يذكر احتمال عيانية المتن لدعوى اتحاد الوجود
والايجاب لظهوره وقد اشار بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده فيما هو عليه
ايجادها اياه او هما تحدث لا ينتصوره الى احتمال الامرين ثم دعوى الاتحاد هنا لانه
ما سبق من ان الايجاب غير حصول المعلول اليه للفرق بين وجود المعلول فى نفسه ووجوده
من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة اولا والثانى هو المحكوم عليه بالاتحاد قبل
قوله وليس ذلك الجميع الموجود واجبا اذ كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات
الواجب لم يحتج الى هذه المقدمه كما لا يخفى قوله والاثار والامور موجودان على معلول واحد
تتخصص هذا التقدير انما يجرى على تقدير استقلال كل واحد من الاحاد بالتأثير بنفسه
بعد ولا يجرى فيما لو كان كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهايه وان امكن ان
يبطل هذا ايضا بان جميع الاحاد على هذا التقدير ايضا يحتاج الى علة مستقلة بالتأثير
خارجة عن الجميع بتمامها اذ لو كان مركبا من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان
العلة المستقلة المؤثرة فى مركب علة كذلك لكل جزء لكان ذلك الجزء جزء مؤثر فى نفسه
فيتقدم على نفسه واذا كانت خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرا استقلالا فى بعض الاحاد

لم يستند ذلك الى بعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج مؤثرا مستقلا فيه هذا خلف هذا اذا
اعتبر كل من الاحاد جزءا مؤثرا فيما بعده او شرطا واجبا وجوده فى جميع ازمان وجوده
واما اذا اعتبر البعض منحدا للبعض لا الى نهايه فهو غير باطل عند الفلاسفة ولا ببرهان
التطبيق عندنا قوله وح يقول جميع تلك العلل اه فيه بحث لان المعترض صرح مرارا ان مراده
بالنفس غير ما هو غير خارج فيظهر من تكرير التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ما
هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء فى قوله اعنى ان يعلل كل واحد من اشياء
المجموعات الواقعة فى السلسلة من تمامها وما نقص منه بواحد وباثنين او ثلثة الى غير
ذلك يدل على هذا انه جعل العلل الجملة المعتبرة بدون الهيئة وعلتها علل الافراد وكذا المراد
بما قبل فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا الثانى علة للاول والثالث للثانى فان مراده بالاحاد
اى بسقط ما يلزم من قوله الثانى علة للاول الى الترتيب الطبيعى
والثانى والثالث وغيرها الاحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض فى التحقيق هو الاعتراض
الذى نقله الشارح فى اخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل اه وح يندفع عنه
جواب الشارح قطعا اذ قد علم ان بطلانه فى الطبعه هو الشق الثانى اعنى كون علة السلسلة
جزءا منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول فهو اسراد على ظاهر عبارته على ان قوله فى
الترديد ترديدا قبيحا لانه لما حكم اولا بان علة مجموع السلسلة علل الاحاد التى كل واحد منها
داخل فى السلسلة يعين عدم الخروج فالترديد الذى ذكره مثل ان يقال بعد الجملة من
اجزاء الشئ اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء فى قبحه وقد يناقش ايضا
بان هذا الذى ذكره مبنى على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن يحتاج الى علة اخرى هى
جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال
من ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث اذ
هما مناقشته على الحكما لا بد ان يبنه عليها وهو ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل
واحد من آحادها ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد من الاحاد ورد عليهم الاعتراض فى
السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان يكون نفسها
الا داخلة فيها وهو ظ ولا يجوز ان يكون خارجة عنها والا كانت واجبة او ممكنة فان كان واجبة

فيه بحث لان المعترض صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكرير التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء فى قوله ان يعلل كل واحد من اشياء المجموعات الواقعة فى السلسلة من تمامها وما نقص منه بواحد وباثنين او ثلثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل العلل الجملة

لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور اثنين عنه تعالى وقد اسندوا اليه العقل الاول فلو
المجموع لا بد ان يكون واجبا آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل فالحاصل ان القول بانتهاء
سلسلة العلل الى الواجب ومنع جواز صدور اثنين عن مؤثر واحد متنافيان وكانا انما
في اوايل المقصد الثالث ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فليتأمل فيه **قوله** على سبيل الدور
او لا على سبيل الدور اذ افرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان
مغايرا لما نحن فيه ولا ضير لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل المجموع بالمجموع محال بداهة سواء
كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل الدور كما فيما نحن بصدده او على سبيل الدور كما في صورة
اخرى وقد يقال معنى كلامه انا قلنا اولا ان في تعليل الآحاد بالآحاد تعليل المجموع بالمجموع وهو
بط بداهة سواء كان في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد فانه لا يضر ذلك القول بالحكم
بان تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور او لم يعلل بان فيه ذلك بانه
ايضا لا يضر وهو الفرض لا على سبيل الدور **قوله** والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة
اه يرد على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بنفسه
بل يجوز ان يكون موجدا له بما هو داخل منها للقطع بان آ اذا اوجد ج و ب اذا اوجد د
كان مجموع آ ب علة مستقلة لمجموع ج د مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء
علة للسلسلة فعلته اولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول
الاخير الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة اولى بالعلية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله
بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في الايجاد
وهو العلة القريبة واما المعلول الاخير فليس بمعاون في ايجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء اصلا
قوله وبهذا يتبين بطلان ما قيل اه قد عرفت بما حررنا في الحاشية السابقة اندفاع
هذا الكلام بان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند
شيء من اجزاء السلسلة الا اليه او الى ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير لا الى بهانه ليس
مستقلا بهذا المعنى وهو ظ وايضا ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب
المعلول الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع

150

قلت الجواب عن الاول الذي ذكره المحشي في الالهيات ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب
من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قبل
المعلول الاخير استقلال بهذا المعنى واما الاحتياج الى فاعل مستقل بذلك المعنى فلا نم ذلك
وعن الثاني الذي ذكره الشارح في حواشي التجريد ان المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة
السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بها وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا
لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم يحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم
انقطاعها وثبوت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا **قوله**
هذا اذا كان التسلسل في جانب العلة اي الغرض بطريق التصاعد واما فرض الجملة
الثانية مما قبل المعلول فهو بطريق الانسب لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية اولا
وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلول
قوله كانت الناقصة كالزائدة اي مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكانها غير
محمولة على انقطاع الزائدة المستلزم التناهي وفيه المط وههنا بحث وهو انه ان اريد بكون
الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حدي الكميتين فليس بلازم اذ لا حد في الجانبين
من جانب اللاتناهي وان اريد به عدم قصورهما عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة
جزء من الاخرى فقد لا نسلم استحالته فان ذلك من عدم اللاتناهي لا من التساوي في
المقدار **قوله** كالنفوس الناطقة المفارقة الفلاسفة قايلون بعدم تناهي النفوس الناطقة
المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق
فيها اما لعدم الترتيب بينها او لعدم اجتماعها في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى
الازمنة حدوثها تحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك
الازمنة وان لم يعتبر بل اخذ ذواتها لم يكن مرتبة واما الجواب بانه قد يحدث منها جملة
في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق بينها فيما بين آحادها
فلا يتم لان لنا ان نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل
واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي آحادها لان الحادث في

لا عبرة بالجديد ذكره في تصور البدايع منه

[illegible]

كل زمان متناه قوله والجواب عن هذا النقض اه قال الاستاد المحقق في الدرر اعلم ان معنى النقض
جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل في صورة
النقض لعدم صدق بعض مقدماته هناك واما بمنع تخلف الحكم عنه هناك فالمحققون ما طه اجابوا
عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما حصل في الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف (بمنع)
الحكم في صورة النقض اذ الحكم ههنا استحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من
الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي الذهن غير متناه مفصلا [illegible]
وجوده في الذهن كذلك انتهى هذا كلامه واقول من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل
للمحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله
ان الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع
انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب ح ما ذكره المحققون لا ما ذكره الاستاد فليتامل
قوله لسقط عنهم النقض وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس عدم العدد
فانه موجود عندهم بل عدم الترتيب بناء على ما هو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من
الوحدات لا الاعداد التي تحته كما سيأتي وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء بجزئية
بعض الاعداد من البعض وعدم تناهي النفوس الناطقة مثلا وارد قطعا الا ان يقولوا
بعدمية الوحدة فافهم قوله لا تجتمع بحسب الخارج في زمان اصلا فيه بحث لان الحوادث
المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها تجتمع في الوجود الظلي عندهم لكونها
في علم الملأ الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل
علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابي علي كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق
وانتقاض دليلهم على اصولهم لان علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هي بسبب العلم بعللها
كما صرح به الرازي في النمط السابع من المحاكمات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكان
علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبعي بحسب الوجود
الظلي وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث باوقاتها الواقعة هي فيها في الترتيب بحسب الاوقات

اللهم الا ان يقال عبارة الرازي هكذا ثبت ان ذات المبدأ الاول علة للمعلول
وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق (بالمعلول)
المشاكلة ومراده الاستلزام فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من جملتها العلية والعلم
بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان العلم الاول علة للعلم الثاني فبعيد جدا
لكن والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة
المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له قوله وكذا لا يتم التطبيق لو كانت الآحاد (اذا)
موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اه فيه بحث اما اولا فلان وقوع كل واحد
من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين
معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادها ترتيب والعقل يعرض ذلك الممكن واقعا
حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع
هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فالترتيب مما لا يحتاج اليه في اجراء البرهان واما ثانيا فلان
قولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة الا ان القوى العالية واقفة
بملاحظتها وتطبيقها حاسم الاشكال واما ثالثا فلان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود سلسلة
واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك
على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجملتين والوصل الذي اورده
للتوضيح ضائع اذ لا مناسبة له لما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيا
فهذا الدليل جار في غير المترتب بل في مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث وارد على
المتكلمين ايضا في مراتب الاعداد قوله فما بين هذا المعلول المعين وكل علة متناه لا يخلو عن
مسامحة اذ لا شيء بين المعلول الاخير والعلة البعيدة حتى يحكم بانه متناه قوله والمراد انه
المجموع لو زاد اه معنى لابد ان يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان
التصوير المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم زيادة الابعاد على الفرسخ يجامع كونه نصف فرسخ

(حاشية: اللهم الا ان يقال التطبيق فعل اختياري لا يمكن ان يصدر من [illegible] تم)

فلا يلزم مع زيادة الجوع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ واما اللازم من المقدمات الاكوان
انه لو زاد الجوع عليه لم يوجد الاجزاء واحد وهذا ظاهر والى انتفائه اشار بقوله وذلك الى قوله وفرض
ايضا ان المسافة سادسة الفرسخ بما يلي الجزء الاخير المبدء قوله واعترض من احتج به بانه على
قبل هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها
مع انها متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها فاجاب المنع اذ لا يصح ان يقال
ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في اى زمان فرض متناهيا
لانها محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما
كما لا يخفى قوله الرابع لو تسلسل العلل بهذا الدليل لا يجرى فيما اذا كان عدم التناهي من
الجانبين اى العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة قوله يتوقف عليه تاثير المؤثر اى المؤثر
الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار واما اذا اعتبر الفاعل المستقل بالشرط جزء منه كما سبق
قوله لما عرفت من ان العدم لا مدخل له فقد رده الشارح فيما سبق فلذا سكت
ههنا قوله الاول في تعريفها عد التعريف من المسائل باعتبار انه مشتمل للحكم التصديقي فانهم
قوله اى ثبت الامر الذى انه وجه التفسير ان ظ قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان
الكلام في علة الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على
اصطلاحهم قوله موافقتهم في هذا اى في اسناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى
واثبات العلية للاحوال لا منافية لان الاحوال ليست بموجودة قوله لكان المعدوم
الممتنع مثلا انما قال مثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس بثابت عند القاضي فلا تقوم
به ايضا الحكم الثبوتي اعنى الثابت في الخارج وهو الحال قوله اما الاول فلان المعلول ايضا
اجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفا انه معلول ليس من الدور في شئ
فيكون هذا تعريفا رسميا للعلة قوله ولا يصح اعتبار التعقيب لان المراد به التعقيب
الزماني لا الذاتي يعرفه ذكر الاتصال قوله لزم منه اى تقدم العلم الظ ان هذا الالزام
ملتزم عند المعرف بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا واوان
الايجاد في وقت يعقبه وجود المعلول من غير اتصال فيجوز قيام العلم بمحل في آن

152

هو غير عالم في ذلك الآن بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادما
للضرورة العقلية كما سبق معطلا لم يلتفت اليه واورد هذا الالزام ردا عليه قوله
وايضا اعتبار عدم المانع بهذا الاعتبار يستفاد من قوله اذا لم يمنع مانع وهذا القيد
وان لم يذكر في كلام المص الا انه مذكور في اصل التعريف الذى اورده ذلك المعرف
ولهذا الحقه الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بانه انما يرد لو كان
تعريف ذلك البعض لعلة الحال خصوصا كما كان تعريف القاضي لها ولهذا ذكر بلفظ
الصفة واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظ الحد حيث ذكر لفظ الحكم
الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع في مطلق العلة باحد قسميها ليس بمحذور
انما المحذور اعتباره في علة الحال خصوصا وكذا الحال في اعتبار الشرط قوله وسياتى
ان ايجاب العلة انه يعني لو اعتبر عدم المانع المعارض في تعريف علة الحال كان تنافيا عن شرط
وجودي ورد الاعتراض ايضا قوله وفيه ايضا بحث آخر قبل هذا من المباحثات
التى لا تليق المقصود والمراد بما يصح القول لا نفس القول قوله يخرج الصفة القديمة هذا
انما يرد اذا كان التعريف ان لمثبتي الاحوال من اصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة
فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون بها ~~بوجود الصفة القديمة~~ ولا يتعلل
الاحوال القديمة بما يقابل هم قايلون بان الله تعالى عالمية واجبة بلا علم يتعلل هي به وكذا
البواقي قوله او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة قبل الاسنب ان يقال متغيرا بالشئ
اذا امر بترك التصريح بالعلة لان هذا التعريف ماخوذ من تعريف العلة الذى لم يصرح فيه بالمعلول
ولذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور قوله اى لا يكون العلة خارجة عن المحل الذى اوجبت
له الحكم انما فسر كلام المص بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل اليه ويكون الخلاف في ان
حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله والكن البصريون من المعتزلة لان الارادة التى
هي العلة ليست في محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل
الذى اوجبت له الحكم ثم ان ما ذكر الشارح تحرير لمحل النزاع بعبارة ظاهرة في المراد
ولو اورد بتطبيق كلام المص عليه مثلنا القول بعدم تعدى حكم العلة عن محلها بعضهم

شيئين وجوب الحكم وعدم التعدي فانكار هذا المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثاني وهو قول الاستاذ وساير المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح اذ يستلزم ان لا يتحقق الاختلاف بين الاصحاب والمعتزلة في ثبوت الحكم لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام متحقق في الصورة المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس بقائم بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الاخر الذي يثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذي اوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء اجزاء عند قيام علته بجزء بخصوصه كما قالوا بثبوته للمجموع قوله وان انكر اي الاستاذ قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ هو لا يلائمه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ما هو الظاهر وقوله تفريعا على القول بالحال قيد للكل اعني قول اكثر الاصحاب بما ذكروا انكار الاستاذ له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاذ على ما وقع في الشرح وانت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بان قوله تفريعا قيد للكل على انه لا اشكال ان اكثر الاصحاب ليس القائلين بالحال فيما كالقاضي وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير انكر اليه الا بطريق الاستخدام فالاقرب ان يرجع الى المنكر للحال قوله بارادة حادثة لحدوث المرادات وحدوث العلة اعني الارادة وان كان يستلزم حدوث المعلول اعني المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسيجيء في الالهيات تجويزهم تجدد الاحوال في ذاته تعالى اذ التجدد راجع الى التعلقات قوله فاظهرها الحذاق اشارة الى الاستهزاء بهم فان دليلهم الذي اشار اليه الشارح محل التعجب والاستهزاء كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل في قوله والا لزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشيء بنفسه لانه اخفى فسادا ولان التسلسل حيث يراد به عدم تناهي الموقوفات سواء كان في مواد متناهية او غير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف

153

قوله احتج اصحابنا ذكر الاحتجاج لا يلائم ما سيجيء من ان المدعي ضروري قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء ان قلت لم لا يجوز ان يكون الايجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية بهذا وقد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لا يفيد قوله اذ وجد الجوهر عندكم علة الرؤية وكونه مرئيا بناء بالتفسير على ان المصدر مضاف الى المفعول ثم المضاف محذوف اي لصحة رؤيته ومعنى العلية ان الوجود موجب لصحة المرئية ولا ينافي العلية بهذا المعنى ما سيجيء في الالهيات من ان معنى العلة هناك متعلق الرؤية قوله والفعل ليس قائما به فنقل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجري وعدم قيام الفعل بمعنى التاثير ثم فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتي هنا ليست قائمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التاثير اعتباري محض قلت فح كان المناسب ان يورد هذا الكلام في المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذي اوجب الفاعل كحركة زيد مثلا ثم الفاعلية الصفة الاضافية التي يحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل موثر في كون الفاعل فاعلا على ما سيجيء في المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائما بذاته تعالى قوله فلا يوجب لمحله حكما بل الاولى ان يترك لفظة لمحله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان الفعل لا يوجب لمحله حكما ثبوتيا فضلا عن ان يفيده لغير محله قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية اي غير ثابتة في الخارج لانها غير موجودة فيه اذ لا ينافي كونها حكما ثبوتيا قوله العلة وجودية باتفاقهم ظ قوله فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له بل على ان المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود ويدل عليه ايضا قوله باتفاقهم لان ابا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا بمجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال الدال على الوجود دال على الثبوت المدعى وجوب تحققه في العلة اتفاقا غاية ما في الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضا فتامل قوله وايضا فلا نزاع

لو وجب علوم لغير محله حكما ثبوتيا
كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مرلق
ان الفعل م

العدمين اه صه بحث لان الظان كلامهم في العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع عدمهما قوله
شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب الحكم هذا مبني على ما هو المختار ولا ينتقض دليلا على
قال بالتعدي في بوابح الحيوة كعامة المعتزلة الا ان يحال على المقابلة ولو اتفق المحل على
كما في عبارة المتن لا تتناقض دليلا لهم ايضا لكن لا ينتقض دليلا للعدميين الذين لا يشترطون
المحل اصلا قوله فيكون كل وجود كذلك مبني على ان المتكلمين القائلين بالاشتراك الوجود
يقولون بتماثل الوجودات قوله وانه حال ليس بموجود فقد اشرنا في صدر البحث الى ان
المراد بالوجودي في عنوان البحث الثابت الموجود في الخارج والحال ثابت فلا يتم المعارضة
بالبطالة اصلا الا ان يورد على مدعي الوجود ايضا قوله قالوا الله عالم وقادر به
علم وقدرة فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قالوا بانها
عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق الشارح في الموقف ان مآل
اي نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقيقا فان قلت هذا
نظر ان اللازم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم
من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم قوله فلا علة
مغايرة لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود
العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعا ام لا تامل قوله والواجب لا يعلل هذا عند
غير ابي هاشم واتباعه واما هؤلاء فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة
هي الالوهية قوله ولا يصدق عكسه هذا استئناف منقطع عما قبله والا لكان داخلا في حيز
العلم الضروري السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة ايضا مستدركا قوله فان قيل اقتضاء
العلم اه هذا ~~معارضة البداهة بالبداهة~~ او منع لبداهة الحكم السابق قوله واثبات الصفات
من علته لزوم حدوث علمه تعالى او عدم اطراد العلم فان قال بقدم العلم والعالمية وحدوث
تعلقهما لزم استدراك القول بعدم تناهيهما بل بتعدد كل منهما قوله واما في الشاهد فالعلم
متعدد وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغائب وتعدده مع تعددها
في الشاهد سيجي في بحث العلم قوله كالعالمية بالسواد والعالمية بها هذا على مذهب ابي

حيث قال العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم والانحصار الانعكاس في العالمين مما لا شك فيه
والقول بان المراد عالمية الله تعالى فامتناع الانعكاس ظاهر مردود بان لا تعدد في عالميته
تعالى عند غير القاضي وابي سهل واطلاق العالمين باعتبار تعلق العالمية الوحدانية بعيد
جدا الظاهر ان العلم في قوله بالعلم بها منهم مستدرك قوله او التركيب لا يخفى ان العلة
على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين
بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعى لزوم بساطة العلة كوحدتها الا ان الكلام في جعل هذا الشق
فيها من التعليل بالعلل المتعددة فكانه اراد بالعلل ما يشمل الناقصة قوله فلا يكونان
موجبتين لحكم واحد فيه بحث مبني على ما هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم
وقد مر الكلام فيه قوله فلا اطراد انما اقتصر المص على ذكر لزوم عدم الاطراد
بناء على ما قاله الشارح في المسئلة الرابعة من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد
قوله قال الآمدي والمحققون اه هذا جار في الضدين ايضا قوله فان قيل
العالمية معللة على سبيل البدل اه اي جائز التعليل بواحد فان العالمية يجوز تعليلها
بوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس قوله قلنا لا تخالف بين العلمين
بناء على ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظاهر ولهذا
قال الشارح وان سلم اه قوله لم يكن هناك اختلاف في احكامهما لم لا يجوز ان يكون لا حدهما
حكم خاص قوله او مركبا الفرق بينه وبين المتعدد مع ان الموقوف المركب موقوف
على كل من اجزائه فيتعدد الموقوف عليه ايضا ان التوقف ههنا بالذات على المجموع
والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال في المتعددة وايضا المركب ماهية واحدة
ولا كذلك المتعدد المذكور قوله لانه لا يكون موثرا الا ان الشيء الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا بل المعروف ان العالمية لا تعلل بغير العلم وهو ليس بحال لها قوله كقيام كل من الشيئين
اه قد يقال لا دور ههنا اصلا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى قوله
فان العلم من قبيل الذوات ههنا في مقابلة الاحوال فانها قد يستعمل فيها قوله بناء على
الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس كما مر قوله فلا يصح توهم ارتفاعه



عن الذات قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرصد الوجود والكل فليتنظر فيه قوله
اخص وصف النفس آه قد بينا فيما سبق ان المراد وصف الاخص منه لا انها اخص من جميع اوصاف
النفس ليتحقق الصفة النفسية في المركبات التي فصلها يساوي نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل
بقوله التي بها التماثل وعلى هذا ينبغي ان يجعل وصف النفس اعم من الصفة النفسية حتى لا ينافي
قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادرية الله تعالى وعالميته تعالى خارجة عن الاقسام
الاربعة على تقسيم الجبائي الا ان يدرجها في الصفة المعنوية ويقول بتعليلها بالالوهية كما يقول
ابنه ابو هاشم ثم الاجناس والفصول وكذا اللوازم الماهية ايضا خارجة على تقسيم من الاربعة
ولا يجدي ان يقال مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط على ما
سيجيء في الالهيات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جنسا وفصلا ام لا الا ان يدرجها
في المعنوية ويقول بتعليل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية قوله
يشارك فيها الموجود والمعدوم فان قلت العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحدوث عندهم
فلا يوصف بها المعدوم مع انهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجوب اشتراك المعدوم
والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه
عدهم اياها من توابع الحدوث لان المعدوم عندهم متصف بالحيوة ولذا عد الرازي جعلها
بينه كما سبق في خاتمة المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا قوله وقيل هي الصفة
الخ اي لا يخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه الا ان يعتبر قيد آخر
يخرجه او يكتفي بالامتياز بالحيثيات قوله ولا صفة معنوية لانها لا تعلل هذا التعليل
يدل على انه اراد ان الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق اي على التفسيرين والا الظاهر
انه على التفسير الثاني منهما اذ الظاهر ان المراد بالصفة الحاصلة غير اللازمة في حالتي الوجود
والعدم والحدوث كذلك قوله وكالطول في المحل للاعراض لا يصح الا بالنسبة الى بعض
الاعراض لعدم الحلول في الفناء على ما سيأتي الا عند بعض المعتزلة قوله بلا قصد وارادة
قيل عدم القصد مع انه عدم الشعور به قوله يشترط كون الفاعل عالما به والا فمجرد
ارادة الفاعل اتقان فعله لا يوثر فيه قوله ما كان مقدورا يخترع اللهم فان قلت ارادتنا

لست معدومة لنا اصلا والاحتياج حصوله فيها الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى
قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع كما هو مذهب اهل
السنة واما لو فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع او بنفس ذلك الاعتقاد فيجوز ان يكون مقدورة
مخترعة له كما سيجيء في بحث الارادة قوله وهو منقوض بالصفات السلبية وبالاعدام ايضا
فاما ان يحال على المعاني او يفسر الصفات السلبية بما يتناول الاعدام قوله اذ اقيل بالتغاير
بين الذات والصفات واما لو قالوا بذلك فيخرج بقيد التغاير وهذا انما يصح اذا خص عدم
التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا فيخرج جميع الاعراض لانها ليست غير الذات
عند البعض كما سبق تفصيله قوله فالوجد لعام بالمتحيز فيقبل الاولى ان يقال فيما اذا علم
بهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والسلوب وكذا ان يمتنع كون السلوب والاعدام محال
على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال
جاز ان يستلزم محالا آخر نعم لو بدل لفظ لو باذا لظهر خروجها عن التوقف
وشموله للموجود بالفعل قوله وبه علم العنا آه هذا على المشهور من مذهب
معتزلة البصرة كما سيذكر الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفنا
قائم بالفاني قوله ان بعض انواع كلام الله تعالى آه ذهب ابو الهذيل العلاف واصحابه
الى ان بعض كلام الله تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر و
الاستخبار قوله كبعض البصريين منهم ابو الهذيل العلاف كما صرح به المصنف في
المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق مشعرا باباه قوله فماهية اذا وجدت كانت ابعاضها
المضاف على ظاهره انما يلزم ان لا يكون الجواهر المشخصة جواهر كما اعترض السالمي وان قدر
الكلية الماهية
اي ذو ماهية يلزم ان لا يكون الجوهر جوهرا الا ان يختار الاول ولا يعتبر الكلية في
بل يراد بها ما به الشيء هو هو جزئيا كان او كليا او يختار الثاني ويكتفي في النسبة بنوع
بالمغايرة الاعتبارية قوله اي قولنا وجد كذا في كذا اشارة الى ان ضمير مطلق
راجع الى مطلق الوجود بكذا لا وجوده المذكور سابقا لان الضمير في وجوده راجع
الى العرض وليست المعاني المختلفة كلها لوجوده في المحل كما لا يخفى قوله اذ يصح ان يقال

العرض

انه هذا لا يفيد التغاير الحقيقي الذي هو المط انما المفيد له هو قوله ولا يخفى انه مفهوم دليل مستقل
على المط قوله واشاروا اليه بقولهم اذا وجدت انه فيه بحث لان حد الجوهر لا يقتضي زيادة
الوجود الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق
كما سلف في بحث الوجود فلا يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا
ان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق الوجود الى شيء هو وجوده الخاص والواجب
بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما اشار اليه في اول الامور العامة وايضا لما
زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيدا وقد يقال منشأ عدم صدق هذا التعريف على الواجب
تعالى ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق
عليه والاصل زيادة الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد قوله
من الادراكات بالحواس لم يجعل قوله كالعلم مثالا للادراكات على طريق اللف والنشر لان
المشهور استعمال الاحساس في الادراك ولان الاشيع كالعلوم قوله وحصرها في
عشرة باطل حصرها صاحب الصحائف في الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس
والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى بطلانه لخروج التعجب والضحك والحزن
والغم وامثالها قوله المنحصر في اربع سيأتي في بحث الاكوان المنافية في انحصار الكون في الاربع
وجوابها على التفصيل قوله لا وقع الخلاف فيها اي بين كثيرين والاشيجي ان بعض
القدماء قال لا وجود للالوان مع انها محسوسة قوله بان يكون في الامكان وجود
اعراض انه يعني انها لو وجدت لكانت عرضا لا انها اعراض في مرتبة الامكان الفرض
لان الوجود ماخوذ في تعريف العرض عند اهل التحقيق قوله ومن ان برهان التطبيق
لا يتم الا فيما ضبط وجوده فيه بحث لان الظ ان مراد المنكر امكان غير المتناهي من
الانواع انه لو امكن لم يلزم من وجوده مح كما سبق ويلزم اهل المخالفين اما مساواة
الناقص الزائد او تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم
الا فيما ضبط وجود لان الكلام على تقدير الوجود واما تجويز عدم تناهي الافراد
الممكنة لكل نوع فيمتنع ان يحمل على نحو بكل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة في نفسها لا

واللازم بطلانه على تقدير وجودها لجريان برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه عند المتكلمين ح

بناء استحالة الكل لبطلان التسلسل في الانواع فيأتي التوضيح فتامل قوله وتسهل الاستقراء
بل وجه تسهيل الاستقراء هو ان الموصل القسم الاخير فقط فالاستقراء يحصل به ويستقرا
هل يوجد منه متعدد دائما او لا ولا حاجة الى الاستقراء في الاحكام الباقية لكونها محصلة للترديد
العقلي قوله ولا بد ان يكون كذلك ابدا كانه حمل المضارع اعني قوله ان يعرض على الاستمرار
والتجدد الدائمي ثم المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسمة ملاقية للبعض
باجزاء العدد والعدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل
القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزية ولا اختصاص الحد بالمنفصل وجه
اخر وهو ان يحمل العرض المذكور في تعريف القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل
فيخرج المنفصل ح لانه منقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المنفصل بالقبول ايضا بان يراد
به الامكان المقابل للفعل قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قال انه وجه الاشعار انه اذا
لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو اعم لا لذاته
وفيه وجه ان العارض للشيء لا يتخلف عنه ما دام الذات وقد يعود عندهم ان بعض
المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار معروضا للحيثية المذكورة ولا يخفى ان الاول احسن
قوله لا يساعده فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعا
والا لما وجد الكم المنفصل اعني العدد الذي ليس له جزء سوى الوحدات فاعلم ان شارح
المقاصد ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل
من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين اياهم راجع الى نفيهم الوجود الذهني وهذا
يوهم انه اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجي
كما سيتضح لك مما سيجيء على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض
وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجي كما ستطلع عليه فالجمع بين هذه الاحوال وبين الحكم بعدم
الوحدة هو الذي تستكشف فيه العبرات وسيجيء لهذا الكلام تتمة ان شاء الله تعالى قوله وعرفوه
ايضا بانه هيئة تحصل للجسم انه قال الامام في المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة
عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما

ان يكون امرا نسبيا واما ان لا يكون فان لم يكن امرا نسبيا وقد بينا في حصر عدد المقولات
ان الاعراض التي لا تكون نسبية فهي اما كميات او كيفيات فيلزم ان يكون الاين اما كميا او
كيفيا وهو باطل واما ان كان امرا نسبيا فيكل النسبة ليست الى شي اخر بل هي النسبة الى المكان
بالحصول فيه وذلك هو المط وايضا النسبة الى المكان الحصول فيه امر معلوم فمن ادعى امرا اخر
فلا بد ان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته قوله بحيث لا يسع النسبة بين اجزائه واما
كون الاجزاء المحاذية في القيام فوق الاجزاء الفوقانية في الانتكاس فراجع الى اعتبار
نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة لان فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط قوله وسمي
الحل الحل في اللغة الغطاء فيناسب الملك قوله لا يسع بانتقال المتمكن فيشمل المراد انه لا ينتقل
بانتقاله كليا كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل
بانتقاله كما لو اسكن بحث الا ثم حلي وسيأتي الكلام على مثله في بحث المكان قوله كالمتسخن ما دام
يتسخن قد تقرر في موضعه ان المتمثل به لا يجب ان يكون مدخول الكاف بل يكفي ان يستفاد مما في حيزها
فلا مسامحة في تمثيل مقوله ان يفعل بقوله كالمسخن ما دام يسخن ولا في تمثيل مقوله ان ينفعل بقوله
كالمتسخن قوله اذ لا وجود لهما في الخارج وقد اشرنا فيما قبل الى ان الوضع موجود عند
الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنع لان الكلام
على مذهب الحكماء قوله ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انه جنس عال فان قلت يحتمل ان
لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج تحت مقولة اخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونها جنسا عاليا قلت
الكلام على تقدير عدم اندراجها تحت مقولة سوى النسخ فلذا سكت عنه وتعرض لما يقبل المنع
قوله وان يندرج في مقولة الكيف اه اعتبار مثله لا قسمه في تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم
الكيف الى اربعة انواع يأبى اندراجها فيه الا بعد التخصص المستتبع قوله على تصور امر خارج
عن حامله المتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن نفس هذا الوضع لكن لما
توقف تصور الوضع على تصور موضوعها وكان المقصود ادراجها في نوع الكيف اعتبر بعضهم
الخروج عن حامله بمعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه
ولا جزأ منه كما يتبادر بل وان لا يكون حالا فيه ايضا صرح به في المباحث المشرقية ايضا منه بار

المعتبر في الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور شي خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره
تصور محله او تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة
لا يلزم من تصورها الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذا القول في النقطة انتهى كلامه
قوله فيكون جنسا مفردا هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد ههنا من كونها
عالية ان لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة قوله اي لاجزاء موضوعها
عبارة المتن يحتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة ايضا لكن مذهب ابي علي اعتبار النسبة
الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر قوله وان كان غير قار فهو متى فان قلت
قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان اعني الان كما في الحروف الانية وقد
عرفت من تقسيم الشيخ ما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى الزمان بواسطة
قوله وايضا فاعتبرت في الوضع اه اي على المذهب المختار الذي اثبت فيما سبق لا الاول
وان ذهب ابو علي الى خلافه كما اشير اليه الان قوله منطوق فيه لم لا يجوز ان يكون هذا بالنسبة الى
مقولة اخرى كذا نقل عن الشارح واما ما قيل من ان مبدأ التاثير قد يكون جوهرا كالنفس فح
يكون النسبة الى الجوهر فما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيفيته قوله اثر
ذي اثر اي فعل كل شي اثر اسم فاعل مضاف الى مفعوله والاثر ههنا بمعنى المصدر اي اثرا
فعلا ذا اثر اي ما يؤثر ايجادا وتحصيلا ان يكون الاثر بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة
المسمى الى اسمه اي فعلا صاحب اسم الاثر وهذا احسن ان قول الشارح فيه كل شي حاصل
المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء فيما دعاه الجمهور
الفعل والاحتجاج عليه قوله لا يفيد الا طنا ضعيفا الاستقراء الناقص انما يفيد الظن
بل القطع بتقسيم اخر واما اذا وجد قسم اخر كما نحن فيه فلا يعتد به اصلا اللهم الا ان يقام
الحجة على انتفاء ما عداها من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الناقص لما
الذي لا يفيد بحسب نوعه الا ظنا ضعيفا وهو الاستقراء الناقص فحمله الموصول مع الصلة
صفة للاستقراء قام مقام الناقص فتامل قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية فالنسبة على
هذا جنس للسبعة واما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع

قوله ان لم يكن قارا فهو الحركة فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفعل داخل في الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من اقسام الكم فلا يصح ممن اختار هذا التقسيم ان يقسم الكم الى القار وغير القار قوله فانحاء اجناس مقولة ان يفعل كما يظهر من قولنا حركت الشيء فتحرك وقد يعبر عن الحركة ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بالكون في آنين في مكانين او الكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الاين قوله لان الانتقال انما يتصور في المتحيز اي بالذات والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال هو الحصول بالذات ايضا فلا يرد انه لم لا يكفي التحيز التبعي قوله لا انا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى حيز آخر فلا بد فيه من الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما سيحقق في مباحث الاكوان واما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجي وهو حال الانتقال في المسافة كما سيطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله تعالى قوله ليس لذاته اي ليس في ذاته مقتضيا لتشخصه اقتضاء تاما كما اشار اليه في المقصد التاسع عشر من المرصد الثامن قوله ولا بما يحل فيه والا دار فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعين ان تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيه ومن هنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى لا تستغني عن الصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدي قوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه قد يجاب بما اشار اليه في بحث التعين من ان حلول شيء في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا التعليل وجه تجويز تشخص الهيولى بالصورة الحالة كما مر وفيه ما اشرنا اليه هناك من انه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا ما نحن فيه تجويز استناده الى المنفصل قوله فهو اي تشخصه لمحله يعني اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة فلمحله دخل في تشخصه البتة ويتم المطلوب وعلى هذا لا يرد ان لم لا يجوز ان يكون تشخص العرض لامر حال في محله او على هذا التقدير يصدق ايضا ان للمحل دخلا في التشخص ولو بالواسطة ويتم المطلوب واما ما ذكره شارح المقاصد في رد الاحتمال

المذكور من انا نسوق الكلام الى تشخص ذلك الامر وينتهي آخر الامر الى المحل دفعا للدور او التسلسل فيه انه لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على اصل الاستدلال بانه لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين فيجوز مفارقته عنه كافي المادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها انما يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب بما يشير اليه الشارح في تفريعات الهيولى من ان الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته واحدة بالشخص فلا يعقل ان يكون علة العرض المتشخص محلا مطلقا واحتياج الهيولى الى الصورة في البقاء لا التشخص بل الامر بالعكس نعم يشكل بما ذكره في بحث التعين كما اشرنا اليه هناك قوله اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى التشخص معين قبل لا يجوز ان يكون المنفصل علة لتشخص العرض لانه يكون العرض حينئذ مكتفيا في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفي فيهما بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنيا عنه وهو المطلوب قوله لا اطلاع في عرض يتخصص نوعه في شخصه اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وما يلزمها قوله فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا اي في تحيزه المطلق لا في تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم حينئذ التحيز الخاص بالانتقال قوله لان الكل تابع للكل الجوهر في تحيزه هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني ايضا كون القيام بمعنى التبعية في التحيز وحينئذ فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني ايضا لكن لما كان مداره ما ذكر لا الاستدلال الثاني غير مذكور في تقرير الشارح صريحا بخلاف مداره الاول جعل المنع المذكور جوابا عن الاول فقط واما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى قوله بل هو الاختصاص الناعت قال الامام في المباحث المشرقية ان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم نعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان اكثر الاشياء انما نعرف باللوازم قوله والقول بان التابع الخ هذا القول وان ذكر في الاستدلال

الى صورتها ولهذا تجوز ان تتبدل عليها الصور مع كون تعينها محفوظا بعينه

مطلب في احتياج كل من الهيولى والصورة الى الاخرى

وان فسر بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل

الاول واجاب المص عنه بمنع ما ان الا ان الشارح ذكره ههنا اشارة الى انه مناقشة على تقدير
تسليم ذلك المدار ايضا دال انه لا بد على جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم قوله لجاز قيام
العلم بالعلم اه فان قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل لجواز
ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا القدر يكفي في الابطال لكن فيه بحث اما اولا فلان
المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط
بحصول المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم اصلا فالاولى ان يقال لجاز قيام السواد بالسواد
اه واما ثانيا فلانه مناقضة بكل نوع ممكن بان يقال لو امكن ان يوجد فرد من الانواع لامكن ان
وثالث لا الى نهاية ويلزم التسلسل والحل ان امكان كل درجة في نفسها لا ينافي استحالة الكل لبطلان
التسلسل كما اشرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع فان قلت التعليل المذكور لا
يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون لا يخصصون الجواز بها والمقصود
ابطال كلامهم على ان المدعى استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبه يتم الحط الاول لولا ما
اشير اليه في الحال الثاني من العرق فتامل قوله وهو مردود بان المتنازع فيه واذا كان
التنازع في المحليات لا يجري الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود انواع متماثلة عند
اكثر المعتزلة واكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متناهية
لكل نوع وامكان افراد النوع على المتماثلين يكفي في اجراء الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض
الاعراض المتماثلة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الحلاوة وفرد من الحلاوة
بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم تجويز قيام احد
المثلين بالاخر بناء على استحالة لزوم الاثنينية لان المحل لما كان مع ما فيه الحال كالسواد
علة تامة للتشخص المعين اعني السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان
يتشخص السواد الاول لوجود العلة التامة للتشخص الاول فينتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل
ان يقوم بسواد محل حلاوة وبهذه الحلاوة سواد اخر والا لزم انتفاء التمايز لان السواد
المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في السواد الثاني فان اعتبر
انتفاء محلية الحلاوة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر ايضا في تشخص احد المثلين في علة

التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية في قيام احد المثلين بالاخر ايضا فتامل بانه حري
قوله انواعا مختلفة بالحقيقة العرض لاختلاف حقائق طبقات الحركات انما يصدق لو عرض الجواب
بوجه اخر وهو ان طبقات الحركات انواع مختلفة يمتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطؤ
فيكونان ذاتيين للحركات وذاتي الشيء لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقائم به متأخر
عنه واما على تقرير المص فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان التعرض له للتنبيه على
ان السرعة والبطؤ سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت
اليه لان الامتياز ربما يحصل لا بما في الامتياز بالعارض ايضا فلا يصح التوهم ثم الامتياز
في الخارج قد ينشأ من معدوم فيه كالعمى اذ يكفي فيه اتصاف المحل في الخارج بهذا السلب
الخارج بقي ههنا بحث اخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطؤ امران اعتباريان
والموصوف بهما موجود في الخارج وانت خبير بان المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع
التي هي امر موهوم عندهم كما سبق فاطلاق الموجود عليها اعتبارا انما يحصل من امر
موجود كما سبق قوله واما ذهبوا الى ذلك اه يعني ان المنشأ الاصلي هو ذلك ثم
لما ارتكبوه دفعا لهذا المحذور فتشبثوا متمسكا في حيدوا الوجوه الثلثة المذكورة
في الشرح والمنشأ الاصلي وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي تحتاج اليها
بقاء الجواهر الا ان هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم ايضا قوله
لان شرط بقاء الجوهر هو العرض وذلك لان الجوهر لم يثبت عندنا ما لجوهر اما الجسم
او الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يعرض الاتصاف بالاكوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر
وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لا بقاؤه فلا دور
لان قيل وجود الجوهر ايضا مشروط بوجود العرض اذ يستدعي الاتصاف بالتحيز
ايضا ولو في اول زمان حدوثه فلا دور قلنا يلزم الشرطية المتعاكسة اعني دور
المعية بلا توقف قوله دون العلم فانه نوع مخالف لما ذكر الشارح في مباحث الكيفيات
النفسانية اعني المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر
هناك ان ابا علي قال ببقاء العلوم الغير الضرورية والكتبية التي لا يتعلق بها التكليف

وبعد لا يمكنه ان اختار ان يعدم ... انه ابو هاشم ... المذكور فيما يجيء عن ابي هاشم ... سريكر ... منه

قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المتعلق بها وان ابنه ابا هاشم اوجب بقاء العلوم مطلقا و
دفع المخالفة بين المنقولين عن ابي علي وان امكن بان يراد بما ذكر هنا انه ذهب
الى بقاء الالوان والطعوم والروايح مطلقا دون العلوم مطلقا بل انما ذهب الى بقاء
بعضها لكن لا يتمشى في دفعها بين المنقولين عن ابي هاشم واعتبار رتبة القول بالبقاء
مطلق العلوم بالنظر الى الثلثة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه ايضا تعسف بارد
ولا يرتضيه طبع سليم فليتامل قوله قالوا وما لا يتبع تخصص امكانه بوقت المراد ابتداء
الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقت
يستدعي نفي الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولهذا
قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص كل حادث بوقت وقوعه اشكال كما
علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يبقى بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام
اياه فانه لا ذكر اولا الا ان الاشاعرة حكموا بالوجوب تجدد كل عرض وان تخصيص كل من
المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكر ثانيا ان الفلاسفة يخالفونهم في كل من
الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك المتجدد بوقته
انتفاء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وهذا القدر يكفي في التخصيص فليتم
قوله كما لا استحالة اشارة الى نقض اجمالي بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض
في محل لان الله تعالى قادر على ايجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور
قوله فاما ان يزول بنفسه فان قلت ههنا شق اخر وهو ان يعدم لطرو عرض على
محله فيتغير في الزمان الثاني فيتبعه الاعراض القائمة به كما قيل في العباء وفناء الاعراض
وان كان قد شاهد بلا فناء المحال الا ان الكلام في عموم الاستدلال قلت مآل هذا
الى زوال الشرط الجوهر وسيجيء الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هو طرد الضد
فقط وكون الامر العدمي زوال الشرط فقط مما يمنع وارادة التمثيل مع بعده من العبارة
لا يلايم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضد وزوال الشرط قوله بل الدفع اقرب
من الدفع هذه مقدمة خطابية يتبادر اليه الافهام العامية فان الباقي والطاري لما

ويمكن دفع الدفع ... منه

كانا متنافيين في اصل الفناء وقد يقوى الباقي باستقراره في المحل فالظاهر انه يدفع
ما بادر به بحسب اصل الفناء وما قيل في بيانه من ان رفع الطاري انما يكون بعد
وجوده في محل الباقي اذ لا يعقل تاثير حالة العدم في الوجود بازالة وجوده كيف و
حالة العدم مستمر بلا تاثير ولا حالة وجوده في محل اخر فان يجوزونه سقط ظاهره بل
احالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي
ورفع الباقي عنه في ان واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور قوله
وان كان جوهرا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور قد اشرنا في اول المقصد الى
جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على ان الالم الدور
لو سلم فانما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل واما لو عمم فلا يظهر
الدور وانما نقل الكلام الى زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة
العناية فان قلت قد نشاهد الى ان العرض يزول ولا يزول محله فلا حاجة في ابطال
كون زوال العرض بزوال شرطه الجوهر الى الزام الدور قلت ما ذكره ابطال في
بعض المواد والمدعى كلي بقي شيء وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض
اللقايم على تقدير عدم وجود الاعراض كما سلف منا في اول المقصد فعلى تقدير بقاء
الاعراض ينبغي ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء الاعراض لا نفس وجوده
حتى يلزم الدور بزعمه قوله لقربه من السبب وبعد الباقي عنه لكن لا فارق السبب
في الحدوث والبقاء فحدوث الوجود بحدوثه محل تامل قوله واما العدم الحادث فقد يكون
بفعل الفاعل او مآله ازالة الامر الوجودي وهو امر وجودي يصلح اثرا للفاعل بالعرف
بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه ان فرض الفاعل موجبا
واما لو فرض مختارا فالفرق اظهر لان العدم المستمر ازلي فلا يستند الى الفاعل المختار
لا لما عرفت من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف العدم الحادث قوله وشرط الجوهر
لكل الاعراض المتبادلة فلا دور لان ما له اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض
لا بعينه لا لمجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا

واما العرض المحسوس فيه مطلق الزوال لا الزوال بعد البقاء الذي كلامنا فيه منه

او يجد بقاء العرض لا يستلزم ان يكفي نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا يخفى منه

فان قلت لو اشترط بقاء الجوهر بوجود واحد من تلك الاعراض لزم ان يتصف الجوهر بالبقاء في اول زمان وجود ذلك الواحد قلت يتحقق الشرط لا يستلزم تحقق المشروط فليتامل منه

دو دوان لم يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض بالعكس
فلا دور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع افراده بانه خلاف احتياج النوع الى هذا الجوهر
بل الى مطلق الجوهر فلا دور قوله واعلم ان النظام ظنه اه عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار
اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافي هذا الظن اذ غايته سقوط هذا الشق
من الترديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج الدليل عن كونه دليلا قوله واما لاحتياج الى آخره
كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد فيه بحث لان تركيب الجسم من الجواهر الافراد
الغير المتناهية وان كان مشهورا من مذهبه الا ان الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده
من بعض الاعراض المجتمعة كما سيجي في موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر
غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة فلا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه بين
القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من
محض الاعراض يلزم ان يكون عرضا كما يشهد به البداهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل
الدال على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لاندراجه فيها فلا احتياج الى ضم الدليل فكذا
لا احتياج الى ضمه في خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى
على المتامل اللهم الا ان يثبت منه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به ساير المتكلمين
لم يذكره المص الملخص وبما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج الى ضم الدليل على ما يشهد به البديهة
لا على ما ادعاه النظام من جوهرية المجموع واما لم يجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان كذا
يستلزم تجدد الكل وان سلم جوهرية الكل على ما يشعر به عبارة اللزوم لان فيه شايبة [illegible]
الطريق في اثبات تجدد الجسم فلا يكون قولا معتدا به فتامل قوله لعيب بانه [illegible]
هو المعقول اذ لو كان لا في محل دائما لكان نسبته الى جميع الجواهر على السواء فزوال بعضها
دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة
ولهذا اعدل عنه وقال والاولى اه قوله يريد ان ما ذكره اولا هو طريق زوال الجوهر عند
المعتزلة اه وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة على التوجيه الاول لان الفناء عندنا ليس
بعرض بل هو امر عدمي اعني عدم البقاء كيف وانه من الانواع المذكورة اذ لو وجد لاتصف بالفناء

161

والالتفي تحله ايضا وقد تقرر ان الانواع المذكورة علامات واما على التوجيه الثاني الذي
اورده وعلى اولى جعله خفا لان المشهور من المعتزلة انهم يثبتون الفنا عرضا يخلقه الله
تعالى لا في محل فيعدم الجواهر به وعند بعضهم الفنا قائم بالفاني ذكره في نهاية شرح المقاصد ولما
انهم يثبتون عرضا آخر شبيها بالفنا ومغايرا له كما ذكره فليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال
العقلي بعدم تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفنا على الوجه
الذي ذكروه فلا يبعد ان يجوزوا مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق ايضا مخصوص بهم
واما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجوهر خلق فلانه مبنى
عرض يقوم به ليس الا كنه لا يخلو عن شوب الا ان يثبت ان المعتزلة يجوزون خلو الجواهر
عن الاعراض كلها دون الاشاعرة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلق عرض ما
من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سببا لزوال الجوهر فلم يكن طريق
الزوال بخلق الفنا قوله الا ان يعود الى ان العرض لا يقوم به عرض اذا اشترط
قيام الفنا بالفاني في اول الامر وفي ثانيه فوجه هذا العود ظ وان لم يشترط اصلا كما هو
المشهور من المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض بخلق العرض بخلق الله تعالى لا في محل
واما كون زوال العرض بالعرض بخلقه الله تعالى في محل العرض الزائل فلو دل في ثاني الحال
بزوال العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد عرفت
ما فيه فتامل قوله بتاويل ان بقا المحوج الى التاويل لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو
تذكير الضمير واما المعنوي فلان الاعادة انما لا توجد قوله ولا اصرار عليه في ذلك اي بحسب
الشرع فان المنع المذكور لا ينافي القول بحشر الاجساد لجواز ان يقع الاجتماع بتوارد
الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجسام قوله وهذا اي الوجود
فيها بلا تخلل ممتنع لانه يلزم ح قيام العرض اعني البقاء بالعرض وقد مر بطلانه واما اذا
تخلل العدم بين زماني وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور وهذا هو الفارق بين تجويز
اعادة العرض مع تخلل العدم وعدم تجويز وجوده في زمانين بدون ذلك التخلل وان
لم يصدق هذا الفارق يمنع كون البقاء عرضا قوله لامتناع توارد العلتين على شخص واحد

وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين وان لم يكن علة مستقلة لكنه مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال لم لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة واحدة للشخص ذلك العرض القائم بكل منهما لانا نقول لانه يلزم ح ان لا يوجد ذلك الشخص في واحد من المحلين لان اي كل منهما انما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجب وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد قوله وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه نوقش في هذه العبارة بان كلمة ان الوصلية مشعرة بان كون الهذيان المنقول اليه اكثر كان ادل على تعدد وان لم يحكم الجزم اليقيني حاصلا بدونه على ما يظهر من قولنا زيد بخيل وان كثر ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور لان الوصلية ان جوله وان كان من سلط يعد ربيض ببه الى معنى الكلام والنقل الهذيان النقل اليه اكثر ولذلك لم يكتف بدونه اى بدون العلم بالمبنية وح يظهر معنى الوصلة لان عدم الاكتفاء بدونه اولى على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه قوله والحق انهما مثلان وانما لم يجب بجواز قيام الجواد بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل مثله في التاليف لبداهة قيام الجواد بكل من المجاورين وذلك ظ قوله لان التاليف لا يعقل في امر واحد ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح قوله وجوابه منع ان علة الانفكاك وقد يجاب ايضا بان التاليف قائم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا محذور فيه قوله وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين اه ظاهر تعبير الشارح يوهم ان خلاصة الجواب ان في صورة اجتماع ثلثة اجزاء تاليفين احدهما قائم بالثلثة والاخر بالاثنين فبانعدام احد الثلثة انعدم التاليف الاول وبقي الثاني ولكن يحمل على ان في تلك الصورة تاليفا واحدا قائما بالثلثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم التاليف القائم بها وحدث تاليف اخر قائم بالاثنين هذا وقد يقال اذا حمل كلام ابي هاشم على ان التاليف القائم بالاثنين لا يقوم بعينه باكثر لا يكون الجواب دافعا له بل الجواب ح ان يقال انعدام واحد من الثلثة انما يستلزم انعدام التاليف لو لم يكن له محل اخر وههنا محلان اخران مستقلان في المحلية على ما زعمه وانت خبير بان المفهوم من كلام ابي هاشم ان التاليف مطلقا لا يقوم باكثر من اثنين فتامل قوله فان احدا فيه اغنى العدد بعم المقادير والمجرد انه اما الكيف فلا يعرض للمجرد اذ لا بد له من الالات

لان علومها حضورية لا حصولية والا لزم ثبوت الوجود الذهني كما اشار اليه المص في مباحث العلم فليست تلك العلوم من مقولة الكيف واما النفوس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قلنا اولا وبالذات لئلا ينتقض بنوع من العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل اعني العدد وقد يقال في توجيه عموم الكم الكيفية نفسها لا تقاربها كيفية ويقاربها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها لا تقاربها كمية ويقاربها كيفية مختصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض جميع المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذي هو ايضا كيفية فما معنى قولهم الكيفية لا تقاربها كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذي هو كم اخر فلا معنى للقول بان الكمية نفسها لا تقاربها كمية قوله واصح وجودا اه فيه تامل اذ لا نزاع في وجود الاين على ان المتكلمين ينكرون الكم مطلقا فما معنى اصحية وجوده بالنسبة الى الاين قوله سواء كان بالقطع او بالكسر لعل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المفهوم الظ من كلامه تم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بدونهما كما اذا جر خيط من طرفيه فانفك بعض اجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظ ولا بطريق القطع لاحتياجه الى الة نفاذة كما صرح به في موقف الجواهر قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد يقف عنده فلا يلزم الاشتمال على مقادير غير متناهية بالفعل قوله كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه اي السكون المخصوص الذي بعد الخروج لانه بعد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر لا خلاف في ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي القريب خلاف اشار اليه في مباحث المعرفات من حواشي المطالع فكان حق له لا يحتاج الى ذلك قوله اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي كما هو الظ ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع او بالكسر اذ لو اريد بها زوال الاتصال مطلقا لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر في الانفصال الذاتي الذي هو عارض للوحدات بالذات قوله لان معروض الوحدات هذا بيان ان الكم المنفصل لا يعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور

بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذواتها منفصل
بعضها عن بعض امر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم
كونه معروضا للقسمة الفكية ههنا قوله منفصل بعضها عن بعض لفظ بعضها اما فاعل منفصل
والتانيث باعتبار المضاف اليه او بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات قوله
الثالثة وجود عاداه اعترض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار الاصم لا يوجد به
العاد لانه المفروض بالاعادلة واجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين بان الاصم ما لم ينتصف
قطعا ونصفه بعده بمرتين جرما ولا ينافي ذلك كونه اصم او معناه انه لا يعده المقدار
المعين المفروض لبعد المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عدّه لا يستلزم ان لا يعده
مقدار اصلا قوله لما اسقطت منه امثاله مرات متناهية او غير متناهية فلا نقض بالعدد
الغير المتناهي قوله الثالثة المساواة اه فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون على
الوحدة التي هي خارجة عن الكم بعينه ومن ادرجها في العدد يلزمه ان لا يحمل العدد يلزمه
ان لا يحمل العدد مطلقا مندرجا تحت الكم قوله لكنه مخصوص بالمقادير لان التطبيق ههنا
حمل العام مطابقا للمعدود والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف كما سبق في المقصد الثاني من
مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تتصور في الوحدات بل في المقادير قوله وهو فرع
الخاصة الاولى يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج ح الى التاويل الذي ذكره
الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة في الثبوت لا العروض فلا ينافي
كونها عرضا ذاتيا على ان الواسطة في العروض انما ينافي اولية العرض لا كونه عرضا ذاتيا
الذي هو المدعى ههنا لجواز ان يكون عرض اولي واسطة في عروض عرض ذاتي قوله
لانه لو افترض اجزاء في كم اه فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان يفرض متفاوت الاجزاء ان
شرطت وبها يشعل الكلام الى ذلك التساوي وهلم جرا فالظاهر ان هذا لا يجري في المقادير بل
في الاعداد وان اوهم لفظ الفرض بكونه في المقادير بناء على ان الاجزاء بالفعل متحققة في
العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالعرض ح لمجرد الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق
للواقع مجامع للفعل قوله واللامساواة مما يدرك بالحس المراد باللامساواة الزيادة والنقصان

وعاد وجود بان يمكن ان يدركها بالحس قوله بل انما يناله مع المتكلم متناولا واحدا لا يحلال المساواة
مثلا انما يقال انه احس بها مع المحل لكن باحساسين لا باحساس واحد وسيجي تحقيقه في اول
كتب المبصرات قوله فان اي جزء اي من الاجزاء كما نقل عنه ربع فلا يرد الحد المعروض
على الجزء الاخير من الخط مثلا قوله اجزاء يلاقي انما قال اجزاء ولم يقل جزئين مع انه
لو امكن ان يعرض فيه شي على شي بعينها على ان كل مقدار يمكن ان يعرض فيه اجزاء كما
اشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك ابدا ثم يلاقي الاجزاء ليس باعتبار ان كلا من الاجزاء
الثلاثة يلاقي الاجزاء ليس باعتبار ان كلا من الاجزاء الثلثة يلاقي الاخرين مثلا بل
باعتبار ان هذا الجزء يلاقي ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يلاقي من الجانب
الاخر لاجزاء الاخر على حد واحد ايضا قوله والحد المشترك هو ذو وضع اه
قيل عليه كون الشي ذا وضع فرع وجوده الخارجي والحد المشترك امر مفروض لا وجود
له في الخارج فكيف يكون ذا وضع واجيب بان المعنى ذو وضع معروض والحق في
الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان كون الشي ذا وضع لا يقتضي وجوده
بل انما وجوده او وجود ما يتوهم فيه قوله لم يتفق شيئا التنوين في شيئا للتقليل
وشيئا اما تميز او مفعول مطلق اي اتفاقا ما شيئا قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما
الى اقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة عن البعض وداخلة
في البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه للتخصيص فتامل قوله يتفرع قوله فان اي جزء من
الخط فرض مما يجب ظاهرا وقد توجه عبارة الكتاب بان ضمير الشان من ان يحدد به
وهو اسمه واي جزء طرف والصغرى فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشان ان الحد
في اي جزء فرض يكون بدايته ونهايته فلا ماسة قوله فالمنفصل كالعدد الكاف حجة
كما في قولهم الحيف المطلق كالنار على ما اشار اليه الشارح في حواشي بيان المفتاح فلا ينافي
ايراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يحمل ايراد الكاف في مثله باعتبار
الافراد الذهنية قوله وذلك لان قوام المتصل بالمتعرفات هذا المتصل اعم من الكم
المتصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع منع انحصار الكم المنفصل

وىطلب تفصيل هذا الكلام فى حواشى التجريد للشارح الفاضل قبيل مباحث الامور العامة

فى العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شئ منهما عددا وبان القول كم متصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذى ذكره فليتامل قوله بالاحاد الماخوذة على الوجه الاول وحدات اه فان قلت الاحاد الماخوذة عن الوجه الاول احاد غير معدة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوصف هى نفسه على ما تقرر فالوحدات احاد ووحدات قوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط هو فى نفسه طويل الامتداد الذى اطلق عليه الطول هو الممتد كما يطلق الاتصال الجوهرى على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضى على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظ ان يقال كل خط طول انه طويل بطول هو نفسه كما يقال الصوت مفضى قوله حشو ما بين السطوح اى الجسم التعليمى اه عبارة المص لما لم تكن بحسب الظ مساوية للجسم التعليمى الذى فى الكرة المصمتة فان فيها سطحا واحدا لا سطوحا وصار للجسم الطبيعى فسرها الشارح ليحمل بالمقصود وان كان اخفى من عبارة المص تعسفا ولو بدل اعنى بيعنى لكان اظهر ان ما فى قوله حشو ما بين السطوح اما مسندة اجمالا او موصولة واضافة الحشو اليها بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدرى ولا الحاصل به كما ظن بل المحشو به اما اصطلاحا او على المجاز اللغوى قوله كما ان المجموع عها اينما اضافة اليه تحقق الاول والثانى وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا يعقله الا ان الكلام فى الابعاد الجسمية فلهذا كان لا اضافة الى الثالث فان بعض الطول والعرض باعتبار العمق قوله وكون عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر فالطول قلت الا طول الذى ذكره المص من الطول بمعنى الطول لا الامتداد ان ففيه زيادتان وطول هو اضافة ايضا فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقا وليس اضافة والاقرب فى توجيه كلام المص ان يقال الاطول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا اعتبار فى الكلام قوله فانه مع الكم بحلها الجسم المشهور ان اللون عارض للسطح وليس بنافذ فى العمق وقيل بانه نافذ فيه وهذا الكلام مبنى عليه قوله كما يقال هذا الضوء متناهيه او غير متناهيه فان الضوء يتعلق بالحركات التى تكون محلا للكم متصلا او منفصلا

ينبغى ان يقال فى العمق فقط والمشهور انه نافذ فى العمق والقول بانه ليس بنافذ فى العمق فلهذا المشهور وعليه غير مذكور

164

يتعلق بالكم فى الجملة قوله ويعرض لها ايضا المساواة اه بناء على الاشتقاق الاصلى هو تعلق العروض بالكلام وان قول المص فيعرض لها ليس على ذلك انه لو وجدت الوحدة فلها وحدة واما لو الم يوجد فلا يلزم التسلسل فى الموجودات بل فى الاعتبارات وهو لا يمتنع التسلسل فى الاعتبارى النفس الامرى قد سبق الكلام فيه فلا نعيده قوله الثانى ان الواحد اه فيه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلى لا على السلب الكلى الذى هو المدعى اذ لا يدل على عدمه وضع الواحد الذى لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع قوله قلنا ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال اه هذا اختيار للشق الثانى فان قلت اتصافه المحل الخارجى بالوحدة الاعتبارية خارجى لا مدخل لاعتبار العقل فى ذلك فتوسيط اعتبار العقل وملاحظة لغو فى البين لا لا دفع من الاعتراض شيئا قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وان سلم انه خارجى لكن لا يلزم انقسام الوحدة فى الخارج حتى ينافى عدم وجودها فلو لزم لم يلزم الا الانقسام فى العقل لكن هذا ايضا غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما مر ذكره فتامل قوله ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية اه اى لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة فى الخارج ينقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال قوله لم يكن الاشتنية صفة واحدة وحدة شخصية فان قلت الانقسام بحسب المحل لا ينافى الوحدة الشخصية كما لا ينافى انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه عن بعض بان يكون احدهما فى المشرق والاخر فى المغرب مثلا فادعاء ان العرض الموجود فى المغرب واحد بالهوية مما لا يلتفت اليه فتامل قوله يعقل الكلام اه اى الى ذلك الامر بعينه لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا فان قلت الاعتبارية لا تنافى تعقل الكلام قلت اولا منقوض بالوضع الاعتبارية وثانيا بقطع النظر بانقطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفى عروض الامر الاعتبارى فى قيام الكثرة الموجودة فى الخارج وفيه تامل قوله هذا ان جعل الوضع اه اى كون الوضع امرا وجوديا كما هو المشهور وان لم يثبت قوله وكونه فى عطفه على كالواحد مسامحة ظاهر وجعل الكون بمعنى الكائن

القائم بها على الانقسام واحدا بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود فى المشرق وعمرا الموجود فى

باياه اضافة الى الضمير قوله وفيه بحث لانه مبنى اه واما حصل المبنى منحصرا فى ابطال الوصل الانفكاك
وانفصال الجسم لان تلازمهما لا يعد وجودها كما ظن لان المذكور مناسبين وجود انفصال الجسم
ويحوز على تقدير معايرة للوحدة الاتصالية ان يكون هى امرا اعتباريا لازما لا كل الامر الوحدة
قوله اى امر فرضى اعتبارى اراد ان نفسه فرضى غير موجود فى الخارج وان كان اتصافه
محله به حقيقيا قوله سمه بعضهم خطا جوهريا وبعضهم سمى المركب من جزئين مصاعدا جسما
قوله عوض جوهر دون جوهر دون فى موضع الحال اى متجاوزا جوهرا وحاصله فرض جوهرين
فيه فرضا مطابقا للواقع قوله يتوارد عليه مقادير يحتمل المراد بالمقادير ههنا هو المقادير
المتعارفة التى لا ينكرها احد وكذا المراد بالسطح فمناسبا فى ملا به ان فيه مصادرة للتوقف
على ثبوت المقادير قوله بل يحتمل الاشكال فقد يقال السؤال ليس متعلقا بظواهر الشهود فقط
بل متعلق باعماقها ايضا فالسؤال ليس معترضا على الاشكال لكن انعكاس التبدل المفروض
عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى لا يبقى الجسم المخصوصة كما زعموا محل تامل قوله
اى منفردا باحدهما كما فرد بالاخر بوضيحه انه اذا حصل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه خمسة
اذرع ثم حصل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة اذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعا فى
الصورتين قوله وايضا فالآن انما فان ملت التحدد فى الصورتين المذكورتين
للصورة الجسمية فلا بسند على تقدير تمام الدليل الا وجودها فلت انحصار التبدل فيهما
ممنوع وبعض التبدل لا يقال زوال مقدار جسم الى مقدار اخر عين التبدل فيتحد المعلل
والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفى فى الصحة التغاير فى العنوان والاعتبار مع كونه متناهيا
فى الوضع اه التناهى على قسمين تناه فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى
طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض مقدار محدود
بعد ثم السطح انما يستلزم الخط اذا تناهى فى الوضع واما الوالم يتناه فيه كما فى محيط الكرة
الغير المتناهى مثلا وان وجب تناهيه فى المقدار بالبرهان الدال على تناهى ابعاد الجسم
مطلقا فلا ولهذا قال مع كونه متناهيا فى الوضع وكذا الكلام فى الاستدلال لان استلزام الخط
للنقطة اذ لا نقطة فى محيط الدائرة فالسطح ليس يستلزم للخط ولا الخط للنقطة واما الجسم فمستلزم

للسطح عندهم لوجوب تناهيه فى المقدار والمستلزم لتناهيه فى الوضع كما يشهد به العقل
الصحيح ولولا الطلق استلزام تناهى الجسم للسطح قوله فلا يسند على رايه وجود مقدار اصلا
اما الجسم التعليمى والسطح فلما ذكره صريحا واما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده
لم يثبت وجوده ايضا قوله والجواب منه وايضا الاعدام والاعتبارات يتحدد فلا امريه
فلا يدل على الوجود قوله انكروا الزمان لوجهين فيه بحث لان هذين الوجهين
الزمانيان كما ستنضح من تقريرها فليسا فى الانكار فالاولى ان يذكر وجها اخر اللهم الا
ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمه الزمان على قاعدتكم ولا دليل يدل على وجوده
على قاعدتنا فليس بموجود قوله والا لكان الحادث زمن الطوفان حادثا اليوم الحكم
المذكور ضرورى كما سيشير اليه فى الوجه الثانى وما ذكره بعضه علمه ثم الملازمة ظاهرة لان
زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا مجامعا لليوم الحاضر فما يكون وجوده
مقارنا له يكون مقارنا لليوم ايضا وبالجملة الملازمة بين الشئ وزمانه بين فلا ينفك
الحادث عن زمنه وبالعكس وهذا ظ فلا يلتفت الى ما يتوهم من انه لا يلزم من دوام الظرف
دوام المظروف على انه ان سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث
المذكور فيه فقد انتفت الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تعدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم
اليوم بالزمان كعدم الاب المعتبر من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن عليه فانه يعدم
زمانى كما سيجئ فيلزم ان يكون للزمان زمان وهو المط قوله لان المعدم بهذا الوجوه
كما مع المتاخر اى يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عم عليهما بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع
لزوم هذا الجواز ايضا فى كل تقدم بالطبع لان المعد مقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعه
معه كما هو الصواب والظ اجتماع جهتى التقدم فى المعد والعرق بالحيثية ولو اعتبر فى احد
التقدمين قيد يستلزم عدم اجتماعهما فى الصدق فليس بصادق فى التحقيق لان مجرد عدم
جواز اجتماع المقدم مع الموخر يستدعى الزمان كما فهم من الاطلاقات ثم سواء سمى تقدما زمانيا
او طبيعيا فهو المط فتامل قوله وايضا اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة انما يمكن ان يقال
بعد تسليم التساوى فى الحقيقة ان التساوى فيهما لا ينافى كون السابق معدا للاحق كما فى كون

احد الاوقات معلولا للاخرى وعدم الاولوية باعتبار امر عارض مم على انه لا يلزم في تقدم الشي
ان يكون المتقدم ذاته مقتضيا للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض
فكونهما متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف واما ادعاء الشرف
بحسبه ايضا فغير مسلم لجواز ان يدعى شرف الامس من اليوم لقربه من زمان الرسول عليه السلام
مثلا   والكلام في ذلك الزمان فان حاصل المدعى هو السلب الكلي اعني عدم وجود فرد من
الزمان والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلي لجواز عدم الزمان الكامل يكفي في الاستدلال
خصوصا الالزامي انه لا قائل بالفصل   ينطبق بعضها ببعض معنى الانطباق هو
الطرفة والمطروفية   ومع ذلك يستلزم محالا اخر قيل فيه نظر لان الشي محال ولا يكون
في استلزام محال محالا اخر وليس بشي لان المقصود الاستدلال على عدم الزمان باستلزام
وجوده محالا كما هو الظ من المتن او باستلزامه الشي المحال معهما بالفرد وهكذا لا
محالا لا بيان استحالة استلزام الشي لما ذكر من المحال فتدبر فيه ما ذكر تامل قوله فان ماهيته
كما يستفاد منها اتصال التقدم والتجدد اعني عدم الاستقرار او ودعلية ان ماهية الزمان ليس
عدم الاستقرار ولا اتصال ذلك العدم اذ الزمان معدود من اقسام الكم ولا قائل بان
عدم شي من الاشيا استقرارا كان او غيره ولا اتصال ذلك العدم من الكم بل ماهيته
يعرضها عدم الاستقرار ولا يشكل ان الحركة ايضا كذلك فهذا التعدد لا يفيد كون عروض
التقدم لاجزاء الزمان بحسب ذاتها وطبع ماهيتها واما حديث انقطاع السوال
فقد عرفت ما فيه   وقد اجيب عنه ايضا اه قد اشرنا الى ان بحث عدم اجتماع
المقدم والموخر الظ في اجزاء الزمان يكفي في اصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد تحريره
نفي القول بعدم التقدم الرتبي بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن
اصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن اصله لان التقدم الرتبي كما سيصرح به في
اخر موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدا ام قريبا يوصف التقدم
اليه ويتبدل باعتباره ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متاخرا
بذلك الوجه بشي من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه اخر صالح لان يتبدل

نهاية السبع

كما في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام منه

بدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شي واحد والكلام
في التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليتدبر قوله واذا كان لا حاصر موجودا اه اسم كان
ضمير الشان وموجودا صفة حاصر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشان لا حاصر
موجودا ثابت ويحتمل ان يكون المعنى ليس وحاصر مرفوع اسمه وموجودا خبرها قوله
لكن جاز ان يكون الحادث في الزمن السابق اه قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص
من الزمان بجميع الاجزاء لكن يعدم ويحدث قدر اخر مثله وهكذا اما الاولى ان يعتبر على
فناء الفرد قوله واذا كان الزمان الحاصر غير منقسم اه قيل يختار انه غير منقسم ولا يلزم
الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان
الانقسام الوهمي ان طابق الواقع بان يكون فيه شي غير شي بحسب نفس الامر لزم اجتماع
الاجزاء المحكوم ببطلانه اولا وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام
الوضعي المنع من الجزء هو الفرض المطابق للواقع كما حقق في موضعه قوله وبالجملة
فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة ولابي علي في هذا المعنى   خذ يا صديقي
من افيك مقالة   حكمت بصحتها النفوس الناطقة   ان المسافة والزمان كلاهما
ثم التحرك جملة متطابقة   ان صح قسمة بعضهن تجزءة   فالكل في تقسيمها متوافقة   اعلم ان
المسافة اما نفس الجسم او منطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تتالي الايات تركب الجسم
من الاجزاء التي لا تتجزى قوله فيتم الاستدلال برهانا الظ ان الكلام الزامي على التقدير
الثاني ايضا اذ لا يقول المتكلمون بالدليل النافي للجزء وكانه انما سماه برهانا لانه لوحظ
فيه الدليل بخلاف الاول قوله متعذر بل غير متصور اراد بالتعذر التعذر بحسب التحقيق وان
كان ممكنا بحسب المفهوم فظهر وجه الترقي بنفي ذلك الامكان وان حمل التعذر على التعسر مجازا
فالامر اظهر قوله فان قلت لا مناقضة اه حاصل السوال ان عبارة القوم كانت على وجه حمله
ابن سينا على الطرفة فرد عليه وان كان عبارة المص في تقرير الاستدلال صريحا في المقصود
الاني وحاصل الجواب ان مقصودهم ايضا ما اشار اليه المص والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت
اليها قوله في عدم امور بالنظر الى محل الكلام والا فمطلق الانحصار كاف في الفرض قوله

المتعدد بوجه عدم امور

والمعنى على التقدير خبر كان منه

... ثابت مذكور في شرح المقاصد منه

فيكون حاصل الاستدلال ان الزمان لو كان موجودا لزم الجزء الذي لا يتجزى وانهم يعترفون بدليل بطلانه منه

والامام الرازي بعضه اه اي في المباحث المشرقية فيه بحث اذ قد مران الدليل المذكور الراي
فلا يتم النقض وقد تعالى ليس في المباحث المشرقية حديث الالزام فالظاهر ان بعض الحكما لا
يقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قيل النقض بالنسبة الى قولهم اوسطا بدليله وقد
اشرنا الى انه ايضا الزامي قوله ومعنى الحصول في الوسط اه في الحركة بمعنى التوسط شبهة
انها تحدث في ان ففي ذلك الان لابد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول
وانه محال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه محال ايضا لان المكان الثاني
لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقا بتوسط فتامل قوله
الا انها غير منطبقة على المسافة قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة باسرها الا انها
تنطبق دائما على حد من اجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان اجيب بان المنطبق عليها هي
النقطة فلا يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها للحركة بمعنى القطع هي النقطة ايضا فلا يلزم الجزء
ولك ان تقول الجزء انما يلزم من توالي النقط في المسافة اللازم من تركيب الحركة من اجزا
لا تتجزى لان المتحرك من نقطة الى ثالثة يقطع ح في ان نقطة فيقطع من اجزاء الجسم انها اجزا
غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى لا من ثبوت النقطة اذ لا يلزم كون محلها غير منقسم على ان
محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور اذ لا
يعرض بقطعان الاوينهما ام منقسم بقطعة المتحرك والكلام بعد محل تامل قوله ينطبق اه
ذلك الامر المنطبق عليها اورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم يكن موجودة فكيف ينطبق
على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق اللازم في الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود
واجيب بمنع اقتضاء الانطباق وجود اجزاء المنطبقين قوله اذ المذكور في المباحث
المشرقية من ان الموجود من الزمان عند الحكما هو الان السيال يخالف لما نقل في الكتب
من مذهبهم من ان الزمان الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات قوله فلا يصح
ان الزمان الماضي ما كان حاضرا اه فان قلت هذا لا يصح لان فيه ثبوت اصل مدعى المستدل
اعني عدمه الزمان لان الماضي معدوم قطعا وكذا المستقبل فلو لم يكن الحاضر زمانا موجودا
لم يوجد الزمان اصلا قلت لما نبيّن ان الموجود عند الحكما هو الان السيال فالمستدل اه

نفي وجوده فلا يتم دليله وان نفى وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه ح قوله وما
كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود ان اريد ان ما كان قابلا لهما في الذهن
او في الجملة موجود في الخارج فمم قوله وليس عائدا الى السرعة اه حاصله ان على التفاوت
بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين اسرع من الاخرى لعدم
الدوران وجودا وعدما اما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطوء مع انتفاء التفاوت
بين الحركتين زيادة ونقصانا واما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطوء
يكفي في الاول بانها ذلك الامر الممتد عن احد الحركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما
لاستلزام الظاهر قوله والجواب عن هذا هو الجواب معارضة كما لا يخفى واما الحل اعني النقض
التفصيلي فهو ما ذكرناه سابقا قوله ولا بها اعني هذه الامكانات اه هذه الواو من
الشرح لا من المتن كما يدل عليه النظر في نسخ المتن فكان غرض الشارح الاشارة الى ما هو
في العبارة لان الفاء التفريعية في قوله فهذه الامكانات وهمية دالة على ان التعليل
السابق يصح ان يكون قوله لانها تعرض اه معطوفا على التعليل المقدر
السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لا سبيل الى اتصاف الموجود بالموهوم
وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر اظهر قوله ولا شك ان ما يمكن عروض العود
معدوم اه لعل ما عبارة عن الامكان المذكور اعني الامر الممتد والامور المعدودة عبارة
عما بين الطوفان ومحمد عم وما بين بعثة موسى ومحمد عم ونحوهما والعروض عبارة
عن الحمل فان الاكثر المحمول على ما بين في الاول والاقل المحمول عليه في الثاني عبارة عن
الامتداد فافهم قوله ولن يكون الامتداد العقلي كذلك الا لو كان في الخارج اه فيه بحث
لانا لا نعلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم
لا يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال
ثم قد يكون سيلان امر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في الشعلة
الجوالة والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي
ادعوى المفروع في محل النزاع غير مسموع قوله وقد اعترض الامام الرازي الخ

فيلزم دور اخر فيبطل علة امكان وجود حركيس كذلك وكذا امكان السرعة والبطو امر معلوم
بالقرون الحيرية فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر يرد اعتراض الامام الرازي
وان توقف يثبت المطلوب الذي هو وجود الزمان لان ما يتوقف عليه الامر الثابت لا محالة
ثابت بالضرورة   فان الامر كلهم اه هذا الكلام من الامام بيان درمته ان الزمان المدلل
وجوده هو الامر الممتد وقد صرح في المباحث المشرقية انه الان السيال كما ذكر الشارح فيما
سبق ثم ان تعبير الامر اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون القائلون
بكونه وهميا يعبرونه بما ذكر   والمقصود بيان حقيقة المخصوصة لا يشكل ان المقصود
ههنا الاستدلال بما ذكر على وجود الزمان وان انجر الكلام اخرا الى بيان ان الكم متصل
قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان وطن انجر الكلام اخرا بوجهين واما بيان
فقد وضح له المقصد الثامن اللهم الا ان لا يكون سياق كلام الامام في موضعه على هذا النمط
واجاب عن الثالثة اه مثل هذا الجواب لا يجدي لان السؤال الثالث هو لزوم
التناقض ولم يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى   فيلزم القدح في اصول كثيرة منها ما ذكروا
في اثبات الهيولى والمكان وابطال الخلاء كما سبق فان كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف
بالزيادة والنقصان   لان العدم امر اضافي هذا الدليل كما يدل على ان العدم ليس
نفس جوهر الاب يدل على انه ليس الاب ماخوذا مع عدم الابن سواء اعتبار العدم على طلاقا
او لاحقا او سابقا لان المتبادر من قوله لان العدم اضافي انه اضافي صرف والاب مع
عدم الابن ليس اضافيا صرفا بل هو مشتمل عليه او مقيد به فتامل   اي ما هو متصف بالعلية
اه الاظهر في توجيه عبارة المتن المفسر الى حذف المضاف اي قبلية مثل كما سيجي مثله اي
ليس ذلك العدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب اه الظاهر انه جعل العطف على عبارة
المتن اسم لا وراجعا الى العدم وقوله باعتبار عدم الابن معه اي عدم الابن المعتبر معه على
قياس قولهم العلم حصول الصورة خبرا ولم يجعل العطف هو معطوفا على خبر ليس في قوله وليس
ذلك العدم نفس جوهر الاب بلا اعادة النفي مع انه الانسب بقول المص لان الاب يعتبر مع
العدم اه لانه هو المطابق لقول المص وبالجملة الى قوله فلا يكون نفس العدم على ان هذا

الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان العدم امر اضافي كما نبهناك عليه واما انطباق
قوله لان الاب يعتبر اه فيظهر من قوله فلا يكون العلة نفس العدم والا لكان اه فتامل
قوله   فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا اه كلام المص يشعر بان العدم يخلف
بالقبلية والبعدية اعني قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فاخرجه
الشارح عن ظاهره بان حمله على ان العدم قد يصير سببا لعلية الاب وقد يصير سببا
سببا لبعديته لان السوق في قبلية الاب وبعديته لا في قبلية العدم وبعديته فقوله
بناء على توجيه الشارح حال من المستتر في يخلف اي متلبسا به وطريق الالتباس كون
العدم موجبا له او يقال الباء للتعدية اي يخلفه العدم مخلفا ان جعل مثله قياسا قوله
مثل ما ذكر اي والا كان اعتبار العدم معه موجبا لتاخره ابدا يتقى شيء وهو ان
الثابت مما ذكر ان ليس العدم نفس عدم الابن مطلقا ولا عدمه اللاحق ولم يثبت
انه ليس عدمه السابق فان قلت ينقل الكلام الى ذلك العدم ونسوق الكلام
السابق في عدم الاب قلت الدليل الدال على ان عدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان
عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالعدم اضافي بخلاف جوهر الاب فتدبر قوله   ولا
ماخوذا مع عدم الابن بطلان هذا الشق وان كان غير مذكور صريحا في المتن الا انه
فهم من قوله لان العدم امر اضافي كما حققناه قوله   ولا ماخوذا مع وجود الاب الظاهر
في العبارة ان يقول مع عدم الاب واما الابن الماخوذ مع وجود الاب فلو توهم
لتوهم كونه نفس العلة لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق على
الابن فيؤول الى اعتبار الاب معه والا لم يكن سابقا قوله   وقد يبين ان عروض القبلية
اه هذا البيان ليس من قول المص وليس ذلك العدم نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون علم
معناه ان منشأ العدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان العدم امر اضافي
اذ لا امتناع في كون غير الاضافي سببا للاضافي بل من قوله فالعلية والبعدية مما يلحق
العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك العدم من الاب والتاخر من
الابن ولو كانا منشأين للعدم والتاخر لامتنع انفكاكهما عنهما بقي فيه بحث وهو انه لا

يلزم من عدم كونها منشأ ليس لها لزوم وجود شيء آخر يتصف بها لذاته الا يرى ان الجسم ليس
منشأ للحركة العارضة له مع انه ليس هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد
من قوله ليس لذاتها ان ذاتها ليست معروضة حقيقة لها فيصح قوله فلا بد من شيء
آخر يتصف بها لذاته قلت الدليل الذي ذكره اعني والا امتنع انفكاكهما عنها لا يفيد ذلك
بجواز كون شيء معروضا حقيقيا لشيء لا يستلزم امتناع انفكاك احدهما عن الآخر فاعتبر الحركة
والجسم وغاية ما يتكلف ان يقال انه لما ثبت ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس
منشأه ذاتيهما فلا بد من منشأ حقيقي بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشأه الانشاء
له اعني الامتداد الذي لا يحتمل لذاته الاجتماع بل بعض اجزائه مقدم وبعضه متأخر لذاته
ينبئ عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو اذا انتهى الجواب الى ان
ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث
يكفي جزؤه المقدم ظرفا للاب وجزؤه المؤخر ظرفا للابن اتمام قوله فلا بد من شيء آخر
يتصف بها لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون منشأ لها لذاته لانه هو الدال على وجود
الزمان بزعمهم فتأمل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور
المذكورة واما وجودها فلم يتعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجود معروضها اعني الزمان
والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتهما ذكر انهما وجوديتان لانهما نقيضا
اللاقبلية كما مر مثله ولا يصح بالمص فاحفظ قوله لان ما يقتضيه الشيء يستحيل انفكاكه عنه
اقتضاء تاما كما يتبادر عند الاطلاق واما الوائم يمكن الاقتضاء تاما فقد يتخلف المقتضي عنه
لمانع كتخلف البرودة عن الاماء قوله فان عدم الحادث متقدم على وجوده قطعا خلاصة
الجواب منع كون التقدم امرا وجوديا وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع
ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم تبعي واما الموصوف به حقيقة شيء آخر واما بالنسبة الى عدم
الحادث بعد ذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم على ان الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزام
التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي قوله وفيه اي في الزمان باعتبار بيان حقيقته
مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو ان

في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف اي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى
ذلك المضاف قوله انه جوهر الى آخره قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله نسب بحلوله الى
الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة والزمان قابل لهذه الامور
لا لذاته بل بالعرض قوله ثبت انه جوهر قائم بذاته قوله قائم بذاته صفة كاشفة للجوهر
ونبه على ان مرادهم بالجوهر هنا هو القائم بذاته لا ما هو قسيم للممكن فلا يلزم ان
الوجود مع التوصيف ولا بعد الجوهر به لجواز الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم
لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه قوله منقوض بعدم اجزاء الزمان
اه المراد باجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرتسمة في الخيال وهذا الايراد مبني
المراد عند القائل بان الزمان جوهر مجرد قوله ان لو كان العدم معروضا للتأخر
والتقدم اه فان قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه في
التأخر ومعنى اتصافه بالعدم بمعنى انه في الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكر في الاستدلال
ان العدم معروضا حقيقيا لهما حتى ينافي كون التأخر والتقدم وجوديين عندهم قلت
لا نفرض عدم الزمان لا يكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فيتم قوله واذ
لا لم يمكن لكم اثبات الزمان فان قلت كون التقدم والتأخر من عدميات
المبدع في اثبات المط اعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي
كاتصاف الاعمى بالعمى قلت فح اتصافه لا يوصف بهما العدم فان ادعى ان قيامهما
بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري ذهني يكون تحكما والا فلا بد من الفرق
وكذا ان ادعى كونهما العرض العام لهما بالزمان موجودا والعرض العام بعدمه عدميا
على ما تقرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجودا وفرد آخر منها معدوما
فتأمل قوله تحليله المعنى فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتمال وفي الزمان بمعنى المغايرة
قوله ورابعها ما ذهب اليه ارسطو قيل يرد عليه السؤال المشهور الذي اورده نصير
ابن الطوسي في الاسولة التي كتبها الى الكاتبي هو ان الحركة لا بد لها من الكيفية السرعة
والبطوء وذلك انما هو بعد تقدير الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خلف

والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متاخرة عنها ذاتا وكذا الزمان
لانه مقدار لها قايم بها فغايته ما لزم تقدم احد لازميها على الاخر بالذات والمحذور
هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتامل قوله من الانات المتتالية
التي هي الوحدات اي على تقدير كون الزمان كما منفصلا قوله فيكون مقدار الحركة
مستديرة قيل من اين تعين ان تكون تلك الحركة حركة في الوضع لم لا يجوز ان يكون حركة
في الكيف على ان انحصار ذلك الشيء الغير القار في الحركة انما هو بالاستقراء الناقص
طني لا برهاني في الجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف ايضا سكونا كما صرح به
في مباحث الان فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدار الحركة ايضا
قوله ولا ينعكس هذا على سبيل الانسب والاولى لو قدر تقدير الاصغر بالاكبر
المثل ثلث فرسخ قوله ولم يبين ذلك في الزمان وقد بين ذلك بان كلا من الحركة
غير قابل لها بالذات وهو ظ فتعين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار
قار فتعين مقدار الحركة قوله فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده
مما علم كفاية الوجود ظ واما عدم كفاية الوضعية كما يفهم من كلامه فان النقل
عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة في الاعيان لكنها لا تجمع انواعها
كما اشار اليه الشارح في اوايل حواشي التجريد فيجوز عرضية الزمان لا يقتضي ان يكون
له موجود في الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض به في الخارج
وهو ان سياق كلام الشارح يدل على ان المقصود هنا اثبات محل الزمان
في الخارج مع ان المثبت هنا محلية الحركة بمعنى القطع وهو امر وهمي فتامل قوله
هذا السؤال ابالام انه لو كان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الموجود وذلك
نسبة المتغيراة قوله وقد يوجد ذلك القول فان قلت هذا التوجيه يقتضي ان يكون
مقدار الحركة مطلقا سواء كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرح بانه مقدار حركة الفلك
الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدار الغير الحركة وانما كونه
مقدار الحركة مخصوصة اعني حركة الفلك الاعظم فبمقدمات اخر قد سلف بيانها فلا قصور

قلت نفس الزمان بما له هو به اتصاله غير قار فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه
قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزايد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت
عن استثنائه لما سبق منه بيانه غير مرة قوله واذا النسب متغير بالمعية
اما لم يذكر التجدد لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الاخر الى الاول بالبعدية
فهي مذكورة ضمنا ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين لو لم يكن احد المتغايرين نفس الزمان
اللهم الا ان يقال هناك ايضا زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزايد في احدهما
بهذا يسقط ما اورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود
معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان قوله واذا النسب
ابث الى متغير اه هذا يخالف الاطلاق ما صرح به من ان المعدوم والمتاخر فعلا لا يجتمعان اذا
الكونان ما ليس اصبح منهما الى الزمان وبما سيأتي في الالهيات من ان تقدم الباري على العالم ليس
زمانيا عند الفلاسفة ايضا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان اذ الكلام هنا في
القبلية والبعدية الزمانيتين ولهذا قال اولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المسهوبة
الزمانية عارضة له تعالى اه فتامل قوله وقد سبق ما يتعلق بالمقصود اه اشارة الى ما نقله
من المباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو الان السيال المنطبق على الحركة
بمعنى التوسط قوله يجب ان يكون مانع القار ومانع الابتداء ولقا واحدا بعينه اراد بكونهما
كونهما واحدا بالذات ولا تحادى اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الان المستمر الغير
المتوهم قوله مزروع انه شار اليه اشارة حسية فيه بحث اما اولا فلما قيل من ان الحكماء
جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة في وسط الخط والى الخط في وسط السطح مع انهما
موهومان لان الخط عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم
احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه واما ثانيا فلان المشار
اليه فان اشارة حسية ههنا وهناك هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يستلزم وجود
المكان بالمعنى ويمكن ان يدفع الثاني بان جمهور العقلاء يشيرون الى الطير الواقف في
الهواء بانه هناك مع انه لا مكان له بالمعنى العامي كما يسدكر قوله وانه يسئل عنه بكم

واليه المستقل اليه بالحصول عنه يجب ان يكون موجودا وقت الانتقال واما المنتقل اليه بالحصول
فيصح وجوده حال الانتقال كالنقطة التي يتوجه اليها الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور
وفيه اعتراض مشهور وهو انه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كالفوق والطير
الذي يطير من موضع الى موضع في الهواء فيصل الى ما انتهى اليه حركته مع كونه معدوما
قبل وصوله اليه لكون الهواء متصلا عندهم في نفسه لا سطح موجود في جوفه فاذا وقف المتحرك
فحصل هناك سطح محيط به ويمكن ان يجاب عنه ههنا بان المدعى وجوب وجود المنتقل اليه
ولو حال انقطاع الحركة لا حال الحركة غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الا
قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد
الى الخارج فهناك جسم مانع وان امكنه ذلك فالذي يتسع من خارج العالم اصبعه غير ما يتسع
لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لا شيء محض عندهم قلت تعذر مد
اليد لا لوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحاوي والمكان ومنه علم ان وقوف ذي
اليد على طرف العالم مما لا يمكن ولو امكن لم يحتج الى قصد مد اليد بل يقال ما يتسع كل الواقف
ازيد مما يتسع بعضه اللهم الا ان يفرض الوقوف بحيث لا يتحاذى سطح الواقف بسطح العالم
قوله نبه بها على وجود المكان آه فالممنوع الواردة على الوجوه الاربعة لا يفر
وفي قوله كما اشار اليه بلفظ الفروض تحقيق وهو ان الفروض ههنا دخلت على مقدمة
من مقدمات الدليل فقط ونفيها لا يستلزم ضرورية الدعوى اللهم الا ان يثبت ما نقل
من الشارح من ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يتضمن العلم بالحس انه مفروض
الاول يستلزم ضروريته الثاني فالكلام في انه كيف يصح دعوى الضرورة في حكم الظني
المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع ان القول بان دعوى الضرورة
غير مسموعة في محل النزاع شائع بينهم وقد سبق ذلك في المرصد الثالث في اقسام العلم على
انه والقبول فليتذكر قوله ومع تسليم الامكنة آه فان قلت المتحيز لو كان غير مكان فله مكان
ولو كان مكانا فله مكان هو نفسه على قياس ما قيل في الضوء والوجود والعدم والزمان
الزمان قلت للمكان خواص منافية لاتصور في الشيء بالنسبة الى نفسه ولا كذلك

في الامثلة السابقة قوله فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان رد عليه بان الكلمة في معاني
فيجوز ان يكون الجسم في المكان باحدهما والعكس بمعناها الاخر مثلا يكون الجسم في المكان بمعنى
كونه ما لا له والمكان بمعنى قيامه ولا منافاة بينهما فان قلت معنى قوله لا الجسم في المكان لا هو
فيه فقط وهو باطل قطعا لانا نعلم بداهة ان مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية
انفصال مكان الشيء عنه بناء على انه لو لم يكن كذلك لم يتصور ان ينتقل الجسم منه واليه خلا
لكون قوله وايضا ينتقل آه وجها مستقلا تامل قوله وذلك بان يكون حلوله آه اي بان
يكون حلول المكان في محله سريانيا وانما يلزم تداخل الجسمين ح لان المتمكن في امكان حال
له والمكان مملوء منه فيلزم على تقدير ان يكون حلول المكان في محله سريانيا تداخل
الجسم المتمكن مع الجسم الاخر بالضرورة قوله ولكل جسم مكان بالضرورة آه فان قلت كان
يكفي ح ان يقال واما جسم غني ولكل جسم مكان بالضرورة فالترديد مستدرك قلت انما
فصل لاظهار الفساد فاحش في اخر السلسلة قوله فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام فان
قلت لم لا يجوز ان يكون طرف ذلك مكان لهذا وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب ان
يكون المتمكن منطبقا على مكانه الحقيقي كما سيجيء ولا يتحقق هذا فيما ذكر قوله وقد عرفت ان
النتيجة الموجبتان في الشكل الثاني على ان الجسم في احدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية كالاخرى
الشكل وفي الاخرى بمعناه الظاهر المتعاقب في احديهما بمعنى الحلول وفي الاخرى بمعنى
الحصول فلا يتكرر الوسط قوله بان يقال المكان مما يتصف عليه الممكنات سلم من بها الممكنات
من حيث هي ممكنات حتى يرد ان هذا السلب اصلاحا للدليل لعدم تكرر الوسط اذ الا
المتعدد ما اعم من الممكنات فيكون كقولنا زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه الحيوان
نوع ما يش ولا شك في عدم انتظامه بل ارادوا بها المتعددات فلو بدلها بالاشياء المتعددة
لكان احسن قوله والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا آه فان قلت افلاطون
القائل بان الجسم مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده اسم الجسم
من حيث قبولها الاعراض الحاصلة للاجسام المتنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التي
هي جزء الجسم غير مناسب للمقام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهيولى يقبل تعاقب الاجسام اي الصور

ملزوم

الحسميه يدل على ان منه نقلا اخر غير ما هو المشهور من مذهبه او كلامه محمول على السهو على ان
كلام الشارح ليس بصريح في ان الحركة على مذهبه تامل قوله على ما يمنع الشيء من النزول الا بطريق الفرار
فقول ما يعتمد عليه الشيء ويمنعه من النزول فالاقتصار على الثاني يوهم ان يكون الحمل الذي على
الحجر من رجله مكانا له عند العامة وكذا العمود القريب المتصل بالحجر وليس كذلك واعلم ان
حمل المكان عليها بما ذكر خطاء عامي لانه يوجب ان لا يكون السهم النافذ في الهواء
الطاير فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان له ليس
تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فان قلت هذا كلامهما صريح في ان الحركة لا بد ان
تكون عن شيء الى شيء وما عنه الانتقال واليه هو المكان كذا في الابكار قوله حتى
لو وضع الوردة المورقة بين من الجليد ليس فيه حس ولا عصب قوله اما الاول فلانه
لو قبل البعد الحركة اه اجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان قبول
عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضي المكان
ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقق ابعاد
غير متناهية ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الاينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار
ان القابل للحركة الاينية لا بد ان يكون امرا متمكنا بالفعل لو ما لا تعلق له بالمكان كالمجرد
لا يكون قابلا لها اصلا والخصم ايضا معترف به وسيصرح الشارح في الالهيات بان المكان
يمكن حصوله الا في المكان ولهذا قال استدل المحققون على ان الله تعالى ليس بمكاني بانه لو
كان كذلك لزم قدم المكان ومحصله مبنى الكلام على انه يستحيل ان يكون شيء في بعض احيان
وجوده مما لا تعلق له بالمكان وفي بعضها متمكنا والظاهر ان العقلاء متفقون عليه ثم
ان بعض الدليل بالبعد المجرد في فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والاشياء او الاجسام
ايضا قوله لانه لو امكن انتقال كل واحد مع بطلان الشرطية بناء على ان امكان كل واحد
نفسه لا ينافي امتناع الكل كما اشير اليه فيما سبق قوله الاولى انه لو خرج كل واحد عن مكانه وبين
فان قلت خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع في الغرض بعينه
بما نحن فيه قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء اخر بالضرورة

وجهات النزه

لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد على الغرض ولا كذلك فيما ذكره فليتامل قوله فالجسم ايضا
لا تقبلها لما فيه من البعد فان قلت عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته لا يستلزم عدم
قبول الجسم اياها الا ترى ان العرض الحال فيه لا يقبلها لذاته ولو كان لازما للجسم مع ان
الجسم يقبلها قطعا قلت ما ذكر مبني على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها
بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية الحركة في ذات ذلك الشيء ولا يقيد
الحركة بالاستقلال او التبعية ولا شك في تحقق هذه القابلية في العرض الحال في الجسم لا يقال
اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة ان يكون للبعد
الحال مكان اخر حتى يلزم تسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح في الفرع الثاني ان المتحرك بالعرض
لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قبل الحركة كان حركة بالذات
والاستقلال فيلزم له مكان اخر وهذا لا يقتضي تقييد الحركة في الشبهة بالاستقلال كما
لا يخفى على الفطن ولو سلم فغاية ما في الباب ان يكون هذا جوابا اخر غير ما ذكره المص
فتامل قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض واما الصور النوعية فيمنع كونها
مخصصة لطريان النوعية الموجودة في الجسم المخصصة لحيز ما مخصصة لتعين ذلك الحيز
لانها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها في الجسم لا تقتضي حيزا قوله
كون هذا الذراع المعين ذراعا فيه بحث لان هذا من العاديات التي يجزم بها مع جواز
خلافها بالتجويز وبالجملة فالحكم بتعدد الحكم بالبعد عندهم بناء على انهم اعتمدوا دليلا على
ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوضع ههنا لتعارض صحيح البرهان كما لا اعتداد بحكمه
بان الجسم موجود واحد واما حكمه بوضع الذراع فخال عن المعارض يجزم به عادة قوله
وامتناع ذلك بين البعد المادي والبعد المجرد رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد
بان حاصله ان منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف
موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضا قوله سواء فرض واحدا او مركبا
اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال سطح بالمربع ستة سطوح واذا
لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطرف واحدا على ما سبق الان فالتركيب بان يعتبر

معض بحيط السمك بشا مدا حلا فى الما، كا لحسب ثم الظ فيما ذكر ان سطحى ملاسى وتصحيح كل سطح اخر فاطلاق الحركة مسامحة فكذا الحجر المستقر الموضوع فى الما، فتصحيح جميع سطوحه فانه

قوله ولما كانت حركة السطح اه فان قلت يلزم من هذا ان لا يلزم للجالس فى السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة الوضعية بل بانه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان قوله والريح يقف الظان تعالى والهوا يعف لان الريح هو

الهوا المتحرك فلا معنى لو قوفه ظاهرا قوله فالاولى ان يحمل بكسر اه المقام والمساق فى ذكر الاشياء فالتمثيل بالكوز المذكور ليس بذلك والمثال المطابق للمقام الما الحالى للكوز المنكوس

المسدود والرأس اذا فتح فان مكانه السطح القايم بالكوز فقد تحرك الحوى واما الحاوى

الخ وكل السطح فهو واقف قوله لانه حط عليه البداهة وقيل لانه يتنقل منه كل جسم بما له من البعد وهذا البعد عند القايلين به جوهر قابل للاشارة الحسية غير معارن للمادة

معارنة الاجسام الحسية الحالة فيها فكانه امر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر المجردة

التى لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التى هى جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو للابعاد

الاجسام باسرها فهو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد جسم منطبق على بعض من ذلك

البعد المجرد قوله لانه قابل ذلك التحدد والتفاوت اه الحق فى الجواب على ما اشير اليه فى

مباحث الزمان منع كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود الا يرى ان

ما بين الطوفان ونبوة سيدنا محمد عم اقل من ما بين نوح عم ويوم الطوفان قوله

لعله وله الوضع فى سياق كلامه اشارة الى ان الوضع معنيين الحالة التى يصار بها الجسم

فى الاشارة الحسية والمقولة التى هى احدى الاجناس العالية كما حرر فان قلت اذا كان

الحاصل فى المجرد هو الوضع اى الحالة التى عليه فى الاشارة الحسية فلم لم يكتف بهذه الحالة

فى ساير الاجسام واثبت فيه الحاصل بمعنى المكان قلت لضرورة ان الجسم المحاذى فى الاشارة

الحسية الكاين تحت اخر محيط به يوجد فيه الخواص المثبتة للمكان قوله فلا نسوض ظاهر كلامه

الظ ان ذوات الاجزاء بحيوة والعرضية حزبها وان يحقق الذات يكفى لعروض الحركة كلها

وستسمع تتمة لهذا الكلام فى مباحث الاين على راى الفلاسفة قوله اى الريح الهابة اى الله المتكلمين

نفس الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التاخير لان الريح هو الهواء الهابت

اشارة الى وجه تانيث الهابة بانه على تاويل الهواء بالريح والريح مؤنث قال الله تعالى ريح فيها

عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب قوله فى صندوق بحيث يماس جميع باطن

الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول قوله الجواب ان معنى النسبة متعلق بالحركة فعدمها بعدها

فان قلت لو كان التغير متعلقا بالحركة وجودا وعدما يكون مساويا لها فكيف يمكن ان يوجد

الحركة بدون التغير فى الظرف الواقع قلت المستدل لم يدع وجود الحركة فى الظرف المذكور

فى نفس الامر بل الزومه من تفسير المكان بالسطح مما ذكره وجه اخر لقوله التفسير المذكور

وليس بجائر للمستدل قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن اه اراد

ان يكون ناشيا منه بنفسه فربما فلا يرد ان منعها اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلا

يكون ناشيا منه بتحرك الهوا بتبعيته بعد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة

انه هذا قيل لكن اذا قبل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق

من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه

لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت فى الماء الجارى اذا تحرك حركة موافقة

لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا

يدع لو اقول اما الجواب عن الثانى فظاهر لان فرض تساوى حركة الحوت وحركة الماء

الجارى فرض محال على اصل الفلاسفة لما سيجى من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة

الخارجية فى كل حركة وهى منتفية فى حركة الحوت على التصوير المذكور والخصوم الذين

يستدلون بالوجوه المذكورة على ان المكان هو البعد الموجود المجرد اعنى افلاطون

ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم الا ان يورد الشبهة من طرف المتكلمين

بناء على عدم تمام الدليل اشتراط المعاوقة واما عن الاول فبعد تسليم ان سطح الكرباس

المذكور مكان لذلك الانسان من وجوه الاول انهم ارادوا المكان فى تعريف الحركة الا

المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع الثانى انهم ارادوا باستبدال المكان

المكان الناشى من جهة المتمكن طلب تبدله اعنى القصد الذى هو كون الجهة مقصدا للمتحرك

وبالجملة هو معنى التوجه الذي لا يوجد في حال السكون وان وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر
في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه يتخلف المقتضي
لمانع يتخلف برودة الماء عنه لمانع السخان القريب الثالث ان المص نقل في المقصد الرابع
من مبحث الاكوان على راي المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك بعد ما
نسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرباس حركة اشد سقط ثم ادعاء عدم
حركة المجموع بها سقط ظاهرا فتامل قوله فقد نقص قوته من الاستدلال الظاهر خبر
قربه راجع الى المكان ويمكن ان يرجع الى الماء ويجعل انتقاص قرب الماء من الاستدلال
كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما قوله فدل على ان المكان هو البعد
مبني على عدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالطبيعة النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة
بعدا ثبت كون جميعه كذلك قوله وقد صرح ابن سينا آه اشارة الى ان الكلام الراي
فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه واما وجوده
عند القصد فلا قوله المحيط المحدد الاحاطة فيه بانه ادلاء منه والتقرير يقعو فلك القمر الى
لو هاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا يتصوره الحصف المطلق ولما
هو مبني الاشارات قوله وقد اجاب عنه الامام الرازي آه هذا الجواب من طرف القائلين
بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لا من طرف المتكلمين لانهم قائلون بالخلاء محال اعلم كما
سياتي الان قوله وحقيقته ان يكون الجسمان آه اي حقيقة الخلاء المتنازع فيه لا حقيقة الخلاء
مطلقا بقرينة قوله بعد ذكر الاختلاف فيه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فلا يلزم ان لا
يكون للمحدد مكان عند المتكلمين قوله الاول انه لا يصح وجود صفحتين ملساوين اذا اتحدنا
من حد بعدا وسامت الرصاص عليه ثم فصلنا احدهما عن الاخر حصل المقصود سواء
الملاسة ام لا ومنع الانطباق مكابرة وانت خبير بان مجرد ما ذكر لا يكفي اذ لو وجد بينهما
حاود الهواء لم يلزم الخلاء لانجذاب الهواء الى الحيز مع ارتفاع ذلك المذاس ثم نقول
الزاوية لا يعبر في المقصود فبيان امكان الصفحة الملساء لكونها الظهر فيه فان قلت الزاوية
اذا كانت صغيرة جدا دخلها الهواء واختفى عنا للطافته ولا يدخلها الرصاص لكثرته

قلت في لا يتم قوله فيصح بينها اجزاء لها فليتامل قوله والا فعدم ملاستها آه فان
قلت الترديد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير فرض تساوي وضع
الاجزاء مما لا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت فرض التساوي لا يستلزم
تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انها ان كانت ملساء في نفس الامر كما هو
كذلك على الفرض فلا محذور قوله فيصح فيها اجزاء اخرى هذا جار في المقام ايضا وانما
لم يذكر هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت لم لا يجوز ان يبقى فرجة وهمية لا يمكن
ان يوضع فيه جزء خارجي ولتلك الفرجة الواقعة في الخلال فرجة خارجية البتة ولو سلم
فالفرجة الوهمية لا تقدح في المقصود اذ لا يحصل فيه الهواء الحسي الخارجي كما لا يخفى فلا
محذور اللهم الا ان يصار الى ما اشرنا اليه من ان الفرج لغاية صغرها يدخل فيها
الهواء للطافته دون غيره من الاجسام التي لا يقبل التخلخل جدا قوله قال الامام آه اولا
الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام عدم تناهي الزوايا بحسب العدد وفيما ذكره الشارح
انقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية يمكن في قوله ولا بد من الانتهاء الى سطوح مستوية
بحيث لم لا يجوز ان ينتهي الى سطوح صغار منحنية ولا ينتهي الى سطوح مستوية ولا يذهب
الزوايا الى غير النهاية فتامل وكان الشارح نبه انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاحتمال
ويمكن ان يوجه كلام الامام بعد تسليم ان السطح المنحني لا زاوية فيه بانه اراد بالمستوي ما لا
زاوية فيه بقرينة السابق لا مقابل الانحناء وبالاستواء بهذا المعنى يحصل المط لانا اذا
فرضنا طاسين طبق وادرج احدهما في الاخرى ثم رفع العالي دفعة يحصل الخلاء فان
قلت لو احصل به المط يلغو بيان امكان الصفح الملس بالمعنى المذكور ههنا قلت ان سطحا
اذا لقي سطحا اخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة آه فلو كان ذكرها في الادلة في عنوان
البحث جاز ان يقال معنى اخر كلامه انه لو لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها
على الزاوية فلا بد ان ينتهي الى سطوح صغار لا زاوية فيها وبه يحصل المط وان لم يكن
سطحا ملسا وهذا معنى صحيح فتامل قوله والا لم يكن التماس بينهما الا الاجزاء لا يجري اصلا
فان قلت لم لا يجوز ان يتماسا بسطحها اذا تماست الكرات الصغيرة يمكن عظيمة قلت بلان

قلت الامام لم يذكر المختصر الصحيح الملس

وجود السطح بعض تماس شئ منقسم في جهتين نظير لعرض تساوي وضع الاجزا ان
لم تتماس كذلك فيلزم ان لا يوجد السطح بل يكون هناك اجزاء لا يتجزى كما هو مذهب المتكلمين
وهذا ظاهر جدا قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم اخر والا يلزم تداخل الاجسام فان قلت
لم لا يجوز ان يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتحلل عند الوقع ولا يلزم التداخل الحال
لجواز التكاثف في اجزاء احدى الصفحتين بل التكاثف لازم لان سبب حركة الهواء من
بينهما الى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تفكك
الاجزاء فيلزم التكاثف قلت نفرض انطباق الصفحتين في صورة الاستدلال بان
يمر احديهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق واحدا فتكاثف اجزاء صفحتي
الحديد في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض اجزاء احدى
الصفحتين هواء متحللا بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه
قوله فان الارتفاع حركة يريد ان حركة الارتفاع حركة عن السطح لا حركة عن الوسط
وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع واحدة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف
الى الوسط وقطع احدى المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع
متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس بعدها بالزمان حتى يرد عليه
ان الحركة من الطرف الى الوسط تكون على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول مقدم على
قطع النصف الاخر ففي زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خاليا بالضرورة هكذا
قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكنا نقول زمان السلوك
الى الوسط ان كان زمان عين السلوك الى الطرف ثم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة
على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط ولا يخفى ان هذا لا يندفع بادعاء
اتحاد حركتي الارتفاع زمانا فتامل قوله ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى
الوسط فلا الزام فيه بحث لان المسافة التي يتحقق فيها حركة الجسم انما يتحقق في ان اللاماسة
فما لم يحصل اللاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل فالحركة
الزمانية لا يتحقق في ذلك الآن بل بعده زمانا فيخلو الوسط في ذلك الزمان فان قلت

[illegible]

175

كل لاماسة نفرض فهي مسبوقة بلاماسة اخرى لا الى نهاية ولا يوجد لاماسة هي الاول
حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متاخرة عنها واقعة في زمان يكون ان تلك اللاماسة
مبداء لذلك الزمان فيلزم الخلو قلت يكفي لنا في اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالا بانه ما لم يحصل
اللاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يشير الى لاماسة معينة
بانها متقدمة على تلك الحركة قوله اي في هذا الجسم الثالث ارجاع الضمير الى الجسم الثالث و
حمل الاول على الجسم الثاني اولى من عكسه حمل الكلام على المتبادر من السياق والا فلا مانع من
رجوعه الى الثاني وحمل الاول على ظاهره كما لا يخفى ذلك بادنى تامل قوله ولا يجوز ان ينتقل
الثالث الى مكان الثاني لاستلزام الدور وايضا مكان الثاني مشغول بالاول كما هو المفروض
فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزام التداخل قوله وينتفي فيتحرك اجسام العالم كلها
النفي ههنا على معناه اللغوي فلا ينافي تناهي المواد ثم المحال ههنا حركة جميع الاجسام
حركة قوية على ان فيه المطلوب ان حركة المجموع ايضا يقتضي ان يكون له حيز مكان خال والتحقيق
ان المحال امتناع حركة قوية لتوقفها على الاخرى الموقوفة عليها بالاخرة وانه دور محال
كما ذكره شارح المقاصد ولو جعل الكلام الزاميا وجعل المحال لزوم حركة الافلاك حركة
اينية مع عدم قبولها اياها عندهم لم يبعد قوله ونتصور ان المتحرك في الهواء
من هذا التصور ان التكاثف انما يتحقق في واحد منهما مادام المتحرك وهو قوله وكذا التخلخل المنتهى
انما يوجد في واحد مما بعد وهو المنتهى والاقرب الى العقول وهو المتبادر من عبارته
الى ان يكون مادام المتحرك يدفع ما قدامه ويتكاثف وينتهي الى ما يتكاثف فقط
وكذا ما خلفه ينجذب ويتخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط وسيرد عليك ما يوضح الان قوله
نهاية الدافع المتوسط اه اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فقط
المتوسط لم يدفع شيئا كما يدل عليه قوله وما لم يندفع به وكذا المراد بقوله ما دفعه ما قصد
دفعه اذ المتوسط لم يندفع بالفعل الا ان يقال انما يتكاثف فكانه دفع بالفعل او يكون الدفع
بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه لا يلائم اصول الفلاسفة قوله ويضعف الانجذاب اه
فان قلت سبب الانجذاب ان لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب فلم

بصعوبة قلت بناء على احالة المكان يتحلل كل ما خلف المتحرك قدراما وبهذا ظهران التحلل
لو لم يثبت الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف لا نجذاب تامل قوله واذا خلا
هناك ماء اذا تحرك سمكه اه فيه بحث لانا نجوز ان يعدم الله ماء في قدام السمك ويوجد ماء
آخر خلاء مكانها فعلى تقدير تسليم امتناع الخلاء في الماء لا يرد وعلينا هذا الالزام اصلا واشار
اما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله قوله التزمناه دافع الا اهام قد
اشرنا الى المكان حصل المحال فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة اسرع فح لا يمكن التزامهم هذا
لانه يخالف لقاعدهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم قوله فهي في زمان اه
اصح الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع في ذلك الخلاء في آن ووقع حركة ذي المعاوق
الاول في زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم المجانسة
كالانسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح ان يفرض ذو معاوق آخر يكون نسبة معاوقته الى
معاوق الاول كنسبة ما وقع فيه حركة عدم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول
هو المبني في تمام الدليل قوله لكنها تقتضيه الا يرى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في
زمان معين مع انه لا معاوق فيها قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق وفيه بحث اذ لو
كان كله بازاء المعاوق لكان الحركة في الخلاء واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققه في عنوان
البحث قوله بل التوهم فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الفعلية
والجائز مالا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال هاهنا لازم فلا يصح الحركة زمانا قلت مراد
المص منع ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وهاهنا بحث آخر وهو ان يتحرك ابطئنا كفلك الثوابت
مثلا الفا تحرك في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك
فيه ايضا فاما ان يتساوى الحركتان في السرعة والبطوء ومقدار المسافة المقطوعة وهو
البطلان او يقطع السريع بسرعته اكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطيء
في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المجعولة في جزء وهمي من الزمان اللهم الا ان يقال
الحركة التي تقع في ذلك الزمان ويقطع مسافة ما لا يكون الا اسرع الحركات ولا يوجد
ما هو اسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتامل قوله وان

لم يلزم نفي الجزء كان هو الجواب لان مبنى الاستدلال على ان الحركة لا تقع الا على مسافة
منقسمة ليثبت كونها في زمان منقسم وقد اشرنا فيما سبق الى ان القائلين بالجزء لا يشترطون
المسافة في الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه يتحقق الحركة ولذا قالوا الحركة
عن الجزء اسرع من الدخول في اللاحق كما سيحققه الشارح في مباحث الاكوان وبالجملة على
تقدير ثبوت الجزء الذي لا يتجزى لا يقوم دليل على امتناع خلاء يوازيه مع ان المدعى
هو السلب الكلي اعني امتناع جميع افراد الخلاء الا ان يثبت ان امكان فرد من الخلاء
يستلزم امكان جميع افراده قوله طوازان يشهى قوام الخلاء الى قوام لا يمكن ما هو
ارق منه اه حاصله منع وجود ملاء يبين نسبة ارقها الى اغلظها كنسبة زمان الحركة
في الملاء الى زمان حركة ذي الخلاء الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جواز
لم يلزم جواز تماثل النسبتين اتصالان الاولى من النسب العددية والثانية من
النسب المقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة
لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية ولكن ان ينقل المنع الى نسبة المعاوقة
ويقول لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذي المعاوق على وجه لا
يوجد تلك النسبة بين المعاوقين بناء على ما ذكره اقليدس كما لا يخفى قوله وبان
المعاوق قد يكون من الضعف اه قد يجاب عنه بان المعاوق من حيث هو معاوق
لا بد ان يكون له اثر ما والا لم يكن معاوقا والظاهر ان مراد الشارح بالمعاوق ما من
شانه المعاوقة لا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام
واما القول بانا نعرض الكلام في الذي التي ظاهر فليس شيء ايضا لان مراد المجيب ان
المعاوق الذي نسبة معاوقته الى المعاوق الاخر كنسبة حركة عدم المعاوق الى زمان
ذلك المعاوق الاخر يجوز ان يكون من الضعف كما ذكر وهذا الاحتمال قائم في كل معاوق
نسبته الى المعاوق الاخر كنسبة زمان عدم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاخر
فتبصر قوله وكذا الحال في البعد المجرد مثل لم لا يجوز ان يكون هناك ابعاد مجردة موجودة
مختلفة تابعة لذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على انواعها او العرض

الاعلى

لا اثر

العام على ماتحتها والاحتياج الى المادة انما يلزم اذا كان صدق العام صدق النوع على
افراده لنوع يلزم ان يكون المعنى للشخص مادية كما سلف قوله لزم اختصاصه بغير
تامل اذ يجوز ان يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من الاسباب كما سيأتي
في منازعات الهيولى من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص قوله ثم يبتغى شيئا
فشيئا حتى يعود الى حالة اعترض عليه بان الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا تعوقت وصارت
غالبة من غير ان يقتضي البخاشي يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول واجيب بان الطبيعة
التي تقتضي شيئا اذا منع عنها مقتضاها بمانع المانع وتكسر سورة شيئا فشيئا وهذا معنى
القوى والحاصل ان الطبيعة تفعل في اجزاء الميل الغريب الذي احدثه فيها القاسر العالي عليها
في اول الامر ولا تقدر على افنائه دفعة لانها لا تعادم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئا فشيئا
الى ان لا تبقى من الميل شيء اصلا وعند ذلك توجد الطبيعة ميلا طبيعيا الى ذلك الحيز الطبيعي
طالبا اسكان قوله واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار اشارة الى الجواب عن الوجهين
معا قوله واذا انسد المدخل وفيه انه مبني على تعذر القول بالخرق يمكن ان يقال اذا انسد المدخل
يجوز ان تنزل جزء من الماء ولا تحس به لغاية صغره ويبقى مكان ذلك الجزء خلاء ثم يتصل الماء
وبطلان هذا الاحتمال اذ ثبت ان امكان شيء من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده
للمفروضة الآن بقي الكلام على الالزام فان القائلين بامكانه لا يعترفون بشيء منه وفيه
قوله لزم الخلاء فان قلت لم لا يجوز التخلخل قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فربما
كان وقوف الماء اسهل عليها من تعظيم حجمه قوله ودخل الماء من جانب آخر يدل عليه البقاقيق
واضطراب نزول الماء بمزاحمة صعود الهواء في الجنس الموضوعة في الماء قوله جمع زراقة
من زرق الطائر يزرق ويزرق اي ذرق قوله وايضا لو افصل الخشبة انه نقل من الشارح
مع ان هذا الوجه اوفق بامتناع الخلاء والاول بامتناع التداخل والحق ان الوجه الاول
لا يدل على نفي مذهب الخصم اعني مثبتي الخلاء لانه لا يدعى وجود الخلاء في جميع الاشياء بل
وجوده في الجملة وذلك الوجه انما يدل على ان لا خلاء في داخل تلك الانبوبة لا على الخلاء
الذي هو امتناع الخلاء مطلقا قوله واذا اخرجناها عنها انه فان قلت فلم لا ينكسر الطرف اذا

البقبقة حكاية صوت يقال بقبق الكوز صحاح

وذرق الطائر خرؤه صحاح

قوله ولو كان في داخل تلك الانبوبة ...

وزناه من الحديد وفيه لان تعظيم حجم الهواء اهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر
القارورة كما اشرنا الى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان حمل انما يلزم كون الانكسار
لامتناع الخلاء في احد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر لو كان عدم الكسر مستلزما
للتداخل او الخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التخلخل والتكاثف فالجواب ان الهواء لا يتكاثف الا بالبرد
ولا يتخلخل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الطرف الحديد ايضا
والظاهر خلافه والصواب ما حققناه فتامل قوله ولولا انها ممنوع انه مبني على ما سبق من انه
لا يدل على المطلوب كما حققناه هناك قوله فما داخل في مادة فجسم اي جسم تعليمي قوله والجمهور
على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق اما بطلان القول الاول
فلان الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب ان يمسكه عند وصول
اليه وان لا يمكنه من ان يفارقه وبعضهم عنه على ان ابن زكريا ان اراد خلاء
موهوما فلا خلاء في السراجات حال التعلق بالماء وان اراد خلاء موجودا فما الفرق بين
السراجات وغيرها واما بطلان القول الثاني فلان الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض
اجزائه بالدفع منه الى آخر اولى من العكس فيلزم ان لا يسكن الجسم في الخلاء قوله
ونقول اقتضاء اوليا انه حمل بعض الشارح للنص في جعل الاولية قيد المطلق الاقتضاء
من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق
فهذا مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولية قيد لاقتضاء
لا لاقتضية وانه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب الصحيح ان القسمة
الاقتضية انما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فمراده
مما هو ان العلم المتعلق بمعلومين تقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا تتعلق
علم واحد بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبني
على ان الحاصل في الذهن اشباح الاعيان لا انفسها كما اشار اليه في حواشي حكمة العين
واما في التعريف الذي ذكره في حواشي التجريد فانما اعتبرنا بالنسبة الى الموضوع والمحل
ان العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضي انقسام محله فان النفس الواحدة تدرك معلومات

قد يذكر اشارة الى ان ... بالدفع ...

اذ لو كان ...

كثيرة مع انه لا انقسام في تلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي الانقسام في
محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب
الذات ولكن لا الذات بل البساطة معلومة فلا مناقضة بين الكلامين قوله بل تصوراتها
موجبة لتصورات متعلقاتها فيلزم حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور ان النسبة لازمة
لها لا ذاتية لها لكن لا يقال تصورها يستلزم تصور محلها وموضعه واما التوقف فيم قوله
وكالجذرية والكعبية انما الكاف لكونها من العوارض العددية لا المقدارية واعلم انه اذا ضرب
عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب الجذر في
ذلك الحاصل فما حصل هو الكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية قوله واعترض
عليه بخروج الكيفيات الكلية اه قيد بالكلية ليظهر النقض بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك
لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة موقوفة
تصوراتها على تصورات معروضاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار ان تعقل
ذواتها مرددة كانت او مكتسبة بالقياس الى تعقلات امور اخر وهذا المعنى لا يتحقق في
الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والمحدود اعتباري
كما حقق في موضعه قلت اما الاول فلا نعتقد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف
بمنطوقه اياها فكيف يفيد ان عد الاعراض النسبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار
كذا اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة على ان المراد بالتعريف
تعريف الكيف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا ان نعم
ايضا ان المراد عدم توقف كنه حقايقها واما الثاني فلان الاعراض النسبة الى كل جزء
من اجزاء الحد والتغاير حقيقي لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين
لا يلتفت اليه في هذا المقام قوله الكيفيات تحمل بالشدة اه قيل ان اراد الجهر فلا
يستقيم لان الجهر ايضا يحمل التوفيق ايضا وان اراد الاطلاق فالثقل يحمل شيء في
المدرك عند الحس كما يلقى السواد شيئا في العين واجيب بان تادى الثقل الى الحس المشترك
فرع كونه محسوسا بالحس الظاهر وذلك اول المسئلة فتامل قوله بخلاف الثقل انه من اخراج الثقل

وعشرون حاصل الضرب
جذر مائة صح

يلزم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا اصح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت
الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة او مبداها وايا ما كان فقد يعطي الجسم الملاقي لمحلها مدافعة
ومبداؤها كاليد الموضوعة على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء فلنا لظهور المدافعة او مبداها
الطفيان ولا يعطي الجسم الملاقي اياها قوله اما من حيث كونه جسما اورد عليه جواز كون
للحيثيتين مدخل في ثبوته للجسم وليس بشيء لان القسم الثاني هذا بعينه قوله بالاعداد او العارضة
للمجردات قيل عليه لو ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال
العدد من الرياضيات لتصريحهم بان البحث منها عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن
لا في الخارج اجيب بان الحساب ليس ينظر في العدد مطلقا بل من حيث لا يوجد الا في العدد
المقارن للمادة كما يدل عليه سمع مباحثه قوله لانها غير عارضة للاجسام فان قلت هذا
مناف لما سبق من تخصيص الشارح في اول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نبهناك في
اوائل مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال في دفع
الاعتراض بصاع الكيفية المذكورة ان المراد اما ان لا تعلق بالاجسام بدون النفس
اصلا او تعلق بها في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك فلا يصح قوله او
نوعها كحرارة النار مبني على المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع او المراد
بالنوع اعم من النوع الاضافي قوله المسماة باوائل المحسوسات اي اقدمها في المحسوسية وظهورها
وكل من الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلا من الحواس يدركها واما الثاني
ظاهر قوله منتشرة في اعضائه الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية
على ما تقرر في موضعه قوله كالحز الطين اه الحز الطين هو الدود الاحمر الذي يوجد
في عمق الارض يقال له معا الارض والحلد بضم الحاء المهملة وسكون اللام ضرب من الفار
يقال له بالفارسية كور موش وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة من الفروع
يستلزم الاحوال الخلو عنها لا وقوعه قطعا فيجوز ان يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات
ضعيفة لا معدومة بالكلية قوله خالية عن الطعوم لتؤدي طعم المذوقة الى الذائقة فان
قيل اذا كيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الا كونه المذوقة

ليس المراد ان الحرارة المطلقة نوع حقيقي للحرارات المخصوصة او نوع اضافي بالنسبة اليها حتى يرد ان الحرارات مقولة بالتشكيك على الحرارات والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك بل ان الحرارات مندرجة تحت نوع حقيقي او اضافي منه

الامسوبه بذلک الخلط الابدی ان المحرور یجد طعم العسل مرا قوله بخلاف اللمس فانه لا حاجة الی
متوسط حتی یلزم خلو عن الملموسات فیل علیه کما ان یکیف المتوسط بالکیفیات المدرکة یمنع
الادراک علی ما سبق فاقتضت الحکمة خلوه عنها کذلک یکیف المحل ایضا مانع کما ان تکیف محل البصر
برائحة یمنع ادراک رائحة اخری فالسر المذکور یقتضی ان یکون محل اللمس ایضا خالیا عن الکیفیات
الملموسة والا فما الفرق بحکم والجواب ان العقل لا یحکم بوجوب خلو محل اللمس عن الکیفیات الملموسة
باسرها کیف ویکیف الید بالحرارة لا یمنع ادراک البرودة فی الملموس مثلا بخلاف تکیف المتوسط
بین الرائی والمرئی بشیء من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلک قوله لثبوتها للبسائط
العنصریة اه لا یلزم ان سمی الخشونة والملاسة واللطافة والکثافة مثلا اوائل الملموسات
ایضا بناء علی ثبوتها للبسائط العنصریة اذ لا یلزم الاطراد فی وجه التسمیة کما حقق فی
موضعه قوله ای هی تجمع اه وجه اطلاق العکس بالنسبة الی الحکم الاول اعنی تفریق المختلفات
ظ لان جمع عن المتشاکلات عکس تفریقها ای خلافه واما بالنسبة الی الحکم الثانی فبالنظر الی
متعلق الجمع ولما کان هذا بحالها لما یتبادر من لفظ العکس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة
تجمع المختلفات وتفرق المتماثلات اید التفسیر بقوله کذا ذکره فی کتابه هذا وجه جمع
البرودة بین المذکورات انها لو اثرت فی المرکب المتحالفة الاجزاء مثلا او حدث تکاثفها
والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل ان الحرارة موجب تسییل
الرطوبة المنجمدة بالبرودة وتحللها وتصعیدها والبرودة موجب انجمادها قوله
فان کثیرا من الناس اه فیل علیه معرفة الکنه لا تمنع معرفته بوجه آخر ولعل من عرفها
قصد ذکر رسمها لیعرف بوجه ایضا اجیب بان المقصود من التعریف تصور الماهیة
بکنهها ای بوجه الکمل فاذا کانت الماهیة بکنهها معلومة لم یحتج الی التعریف نعم قد یذکر
بعض اهواله الدالة علیها المزید تمیزها کما ذکره الشارح قال شارح المقاصد فی بحث
عدم جریان الاکتساب فی التصورات عند الامام مجهولة الذات لازمة فیما یطلب تصورها
حتی لو علم الشیء بحقیقته وقصد اکتساب بعض العوارض له کان ذلک بالدلیل لا بالتعریف
وقد عرفت ما فیه فیما سبق فالاولی ان یقال فی ابطال کونه رسما حقیقیا ان الرسم هو

بعد المنع عن الافتراق بجامع الافتراق

التعریف بلازم بین ینتقل الذهن منه الی ماهیة المرسوم الملزوم وما ذکره لیس کذلک
اذ لا یلزم من فهم التعریف بین المحللات والجمع بین المتشاکلات فهم ان المؤثر فی ذلک
هو الحرارة کذا ذکره الابهری قوله لانا نقول الاحساس اه حاصل الجواب ان المذکورة
لیست بمعرفة فی اصل المقصود وهو عدم تجویز التعریف بها فان ذلک التجویز فاسد اذ لا
حاجة الی التعریف اصلا فان الاحساس بجزئیاتها یعد النفس لمعرفة الماهیة الکلیة علی
وجه لا یحصل ذلک من تعریفها فیعرض علیها تلک المعرفة من المبدأ الفیاض ومن ههنا
قال العام اعرف عند العقل من الخاص اذا کانت افراده محسوسة سواء کان ذاتیا
للخاص ام لا لان العام اکثر افرادا فیکون الاحساس بها اوفر وحصانة المترتب
علی الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئیاتها اقرب فیکون اعرف قوله
ساریة فی الکلیة لا شک ان المعتبر فی هذا القسم ان یکون الاجزاء اللطیفة والکثیفة متقاربة
فی القوام بعد تأثیر الحرارة فیها فکان التقارب فی الکلیة یغنی عن التقارب فی الکیفیة
بالکلیة قوله بسبب ما یمنعه جائز ان یحصل بل التحلف حینئذ واجب والا لم یکن المانع مانعا
فکان الصواب تبدیل الجائز بالواجب قلت هذا انما یرد لو کان الجواز بمعنی الامکان
الخاص ولا نم ذلک بل الجائز ههنا بمعنی غیر الممتنع اوالمراد والامکان العام المقید بجانب
الوجود ولو سلم فالامکان الخاص ههنا راجع الی وجود المانع فلا محذور قوله بل تعلق
الکثیف اه ظاهر النفی المتوجه الی غلبة اللطیف علی الکثیف جدا یشمل غلبته فی الجملة وتشمل
التساوی وغلبة الکثیف جدا وفی الجملة فبعض هذه الصور مذکور بحکمه
فی مجاد بعضها اما مندرج فی التقارب او غیر معلوم التحقق قوله الفعل الاول هو التصعید
فبیان کلامه یدل علی ان الفعل الاول لها هو التحقق ای احداث الخفة واولیة التصعید
القیاس الی الجمع والتفریق قوله قال ابن سینا فی کتاب الحدود انها کیفیة فعلیة محرکة
قال الامام فی المباحث المشرقیة واعلم ان قوله کیفیة فعلیة محرکة فیه بطلان المراد
من الکیفیة الفعلیة الکیفیة التی تؤثر فی امر ما والمفهوم من المحرک انه الذی یؤثر فی امر ما
هو الحرکة فیکون الدال علی مقید الحرکة دالا بالتضمن علی المقید المطلق فقوله کیفیة فعلیة

اورد علی المصنف فی عبارة المصر علی اعطاء
المقابل المصنف وانت خبیر بان حمل عبارة المصر
علی ذلک بعد تسلیم احتمالها له لا لعقد او لا التصعید
مطلقا فات الشارح اول مشکل لا یخفی منه سلمه

تحركه نازله منزلة ما يقال انه جوهر جسماني حيواني في كونه مكررا اما الاولى حذفه قوله
فيحدث التكاثف من باب الوضع فقيل ويحدث التكاثف من باب الكيف ايضا في هذه الصورة
ايضا لان الاجزاء اللطيفة لو اخرجت من اللبن فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتأمل
قوله وربما يورد عليه انه قد يجاب بان ما ذكر من حكم الحرارة لتميزها عن البرودة وقد
حصل فلا يقدح في المقصود وما ذكر من انه قد تفرق المتماثلات ايضا قوله لا تفريق الا
اجزائه المتماثلة حاصل ما ذكره ان الحرارة اذا اثرت في الماء مثلا تحيل بعض اجزائه الى الهواء
وتحركه الى العلو ويلتزق بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفريق الاجزاء المائية
بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة اصلا
بهذا اندفع ما قيل ان اراد ان تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة اولا فتفريق المختلفات
ايضا كذلك وان اراد به انه ليس فعلا لها اصلا فمم اذ التفريق الحاصل في المتماثلات لم يحصل
الا بواسطة الحرارة وبسببها قوله يوجب غلظا في قوام الصمغ فان قلت هذا ينافي ما
قد سبق من ان الحرارة تعد رقة القوام قلت تعدهما معا بحسب القوابل فلا تحاذ[illegible]
قوله لاختلاف آثارها يحتمل ان يكون تلك الآثار آثار الوجود وما يشبه من التشخصات
المعينة وان كان لا تخلو عن بعد لتحققها في جميع اشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يحكم
باختلاف الماهية قوله فيحلل حر الشمس في عين الاعشى فان قلت الاعشى هو الذي لا يبصر
بالنهار ولا يبصر بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضرة كما ذكر الشارح قلت
بل المعقول ما ذكره ان حرارة الشمس يؤثر فيه تأثيرا متدرجا حتى اذا امسى لا يبصر شيئا واذا
دخل في الليل يندفع الضرر شيئا فشيئا حتى اذا اصبح ابصر وبقي هكذا ايضا [illegible]
يحتمل ان يكون المؤثر في عين الاعشى نفس الضوء لا حرارتها فالاقرب ان يقال في بيان
اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست
كذلك قوله فان الحرارة الغريزية اه لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل دالا
على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود والمذكور قوله فانها الطبيعة
الطبيعة قد يطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد ههنا

ورد عليه ان تبييض القماش ليس بمستند الى ضوء الشمس لانه لا يبيض في ايام الشتاء مع ان ضوء [illegible] الصيف وان كان الهواء صافيا [illegible] منه

180

وقد يطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتي في مباحث العناصر قوله ومنهم من جعلها
اي الغريزية والنارية من جنس واحد فان الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الا
سطقسية كما يدرك في بشرته ولذا يعفن بدنه ويتفسخ اعضاؤه ولو كان وسط الجمد
والثلج فهما متغايران قطعا وحكي عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي
تفيض من الاجرام السماوية فانها اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل
بحسب التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوان وحصول علاقة النفس قوله بل لان كون
الغريزية داخلة في ذلك المركب ابدا اذ هي كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ
لا شك في انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو ان سياق كلامه يدل على ان الدافع
للحرارة الوبائية دافعة لكونه جزءا من المركب الا ترى الى قوله حتى لو توهمنا الغريزية داخلة اه
فيشكل بالترياق يشرب على السموم حيث يدفع حرارته حرارة السموم مع انها ليست
جزءا من الغريزية كيف وانها متأخرة زمانا في خلطها بالغريزية عن حرارة السموم فلو
كان هذا القدر الذي حصل لها من الملاقاة مع الغريزية كافيا في صيرورتها جزءا من
الغريزية لكان حرارة السموم اولى بان يصير جزءا منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق
بما فيه من الادوية اشد مناسبة للحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها
جزءا منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع هضما والتحاقا بالطبيعة من كثير
من الاغذية ثم لو صادفت حرارة الترياق جزءا من الغريزية تتقوى بها الغريزية وتعلقت
فعلها في الدفع قوله واستعدت بالمزج مزاجا معتدلا اصل الاولى ان يقول لاستعداده
بالامتزاج لان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة قوله عن لزوم القطرة في البحر المحيط اشار الى
انه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير قوله النار يتحرك بحركة الفلك قيل الحق في هذه المسئلة
انها يتحرك لكن لا بحركة الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية
لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه قوله فالاولى في
الجواب ان يقال قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اي الاولى ان يقال في الجواب

فيه ان ذلك لئلا يقال ان الحرارة التي عفنته السعادتها(؟) من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة تحرك الاجزاء النارية التي لم تستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال وتحيل ما يلقاه من الهواء [illegible] الطبيعة النارية [illegible] ويستولي [illegible] عن كيفيتها المتحلل الممتزج منه

الجواب يعني يدل قوله والعناصر بملابسة سطوحها اه وليس هذا جوابا عن تمام سؤال اي الرطوبة
بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر **قوله** اي كمية بعضه اه فسر سهولة الالتصاق بهذا
لان السهولة امر نسبي وليس من مقولة الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه
يوجب ان يكون اليابس للدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان
يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة
التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام **قوله** فلما هو ادوم التصاقا اه اعترض
عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا لو كان بحيث يلتصق بما
يلابسه فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المص باقلاعه فلا يستقيم ح جواب المص والشارح
لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لا تعرض في كلامهم لا لانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب
الالتصاق حتى يكون مبنى الجواب ان سهولة الالتصاق يستلزم سهولة الانفصال على ان
الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط
وحال الرطوبات المحسوسة الاخر يعلم بالمقايسة اذ كلما كان اجزاء الرطب الحقيقي اكثر من الاجزاء
الاخر كان الجسم ارطب فيكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمعنى **قوله**
وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء اه لاحتياج التصاقهما الى زيادة اعتماد
بخلاف التصاق الماء **قوله** وبه ذكر الاعراض ايضا في تفسيرها اه فيه بحث لان المعول
على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها ولئن اغمض عن السهو والقيد
الاخر ايضا فالمعلول بعكس قبول الاشكال لادوامه فالازم منه ان ما هو اشد قبولا لا
ارطب لا ان ما هو ادوم شكلا ارطب الا ان يثبت ان شدة القبول بنفس الادومية او مستلزم
لها **قوله** لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة بل يحتمل ان يكون ذلك من التركيب
اذ الهواء الذي يجاور ما مركب من الماء ويختلط به فيجوز ان يكون سهولة قبوله الاشكال
وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيجيء مثله في النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط في الشتاء ازيد
منه في الصيف ولذلك يرق قوام الاهوية في الصيف ويغلظ في الشتاء فلو كان ذلك لاجل التركيب
لكان الهواء في الشتاء اقبل للتشكلات من الهواء في الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتامل

قوله واتبعوا اي الجمهور انه قبل هذا الاتفاق من العوام على انه فينا راوه من الماء
والتراب وشبههما لان الحكم في كل رطب ويابس كذلك وايضا انما هو في الرطب بمعنى ذي
البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من
المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال حاوية الوسائل الهواء رطب بهذا
المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقي ههنا بحث وهو ان لزوم كون الهواء ارطب من الماء يستلزم
شيء مما ذكرناه مع انه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة
المذكورة لا نفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ثم وربما دل الاثر لا
يدل على زيادة المؤثر لجواز ان يكون بحسب القابل ورقة الهواء لكونه ارق قواما من
الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ما سيورده من لزوم كون النار
ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منهما **قوله** والجواب منع ذلك في
النار البسيطة فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان يكون النار التي عندنا ارطب من الماء
وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقا فان النار لا تتشكل
الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثمنا او غيرها بخلاف
الماء والهواء فان اختلاف اشكال الاناء يستتبع اختلاف اشكالهما لا يخ وفيه نظر لانك
اذا اوقدت نارا واطبقت من فوقها بابا مسدس مثلا فالظاهر ان النار ايضا تتشكل
بذلك الشكل **قوله** بسبب اختلاط الهواء فيه بحث لان النار في طبيعتها احالة ما يداخلها وفي
طبع الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور ان يداخل النار الهواء ويبقى على صورتها النوعية
فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا يدعى
انها اكثر من مداخلة الهواء على بعد تسليمها كما هو الظ فكيف لا يكون تلك المداخلة للبيوسة
تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال فليتامل **قوله** فانه عبارة عن تدافع الاجزاء
كلام المحص الذي نقله الشارح يدل على ان مراد المص حركة بسبب التدافع **قوله** او كانت
متواصلة في الحقيقة فان قلت المتواصل في الحقيقة لا اجزاء لها بالفعل بل لها اجزاء فرضية
فتدافعها ايضا فرضي فكيف يكون سببا للحركة الحادثة الثابتة للمجموع قلنا اجيب بان ذوات

الاحوال بعينه وان كانت حركتها فرضيه وذلك يكفي في كون مدافعتها طاردا سببا للحركة الى
بقي هيهنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلانا اللهم الا ان يقال في
الدافع اشارة الى ان سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء اصغر ما يكون لم يتحرك
لكن يلزم على هذا ان لا يكون حركة الماء الى المكان المتحدد سيلانا فتامل قوله فهي امام الانفصال
والانفصال اه قيل يعلم على هذا ان يكون بينهما واسطة لفرض ما يعبر به واحد منهما ويسمى الاخر نحو لا
رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة احد (اى الرطوبة واليبوسة) قوله او عسر التشكل ويرد ذلك رد
على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة الموجوده عند الفلاسفة اللهم الا ان يثبت اسيلام
الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر في الحجر الصلب لاجل يبوسته لا لاجل صلابته واني ذلك الان
قوله وذلك بسبب غلبة اليابس اه اذا كان الحجر مركبا من يابس كثير ورطب قليل وفقد
بعدم ان اليابس سهل الانفكاك في الحجر لاجل طامات سهلة الانفكاك بين اجزاء صلبة عسر
الانفكاك فليتامل قوله والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب وقد يقال المبتل
ايضا لما نفذ في عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتفخ صرح به في المباحث المشرقية قوله المخالف
لرطوبة الزيبق اراد مخالفة رطوبة الزيبق لرطوبة الماء ايضا ولهذا قال ان الرطوبة جنس تحتها
انواع وهذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم ان يكون مخالف المخالف مخالفا قوله
والا احتاجت الى قابلية اخرى فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية قوله
وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فيستحيل علية القابلية
على ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح ح قوله فكذلك لانه اشارة الى العلة
كما هو الظ والجواب ان المراد بقوله عدمية لا زيادة ما هو ايضا غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجي
وهذا اعم من كونه امرا اعتباريا او عين الجسم والى هذا سقط قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت
ما ذكره انما يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به واما لو فسرت بعلة سهولة الكل
القابلية كما فهم من كلامه اي على حالها لان نحو القابلية المذكورة وان لم يحتج الى امر زائد على الجسم
لكن سهولتها تحتاج الى معد غير الجسم قلت يجوز ان يكون علة السهولة هي الصورة النوعية
فلا يثبت كيفية زائدة قوله فالاشبه انها ليست بمحسوسة لان الهواء اه قد يجاب عن ذلك بان

الهواء الساكن انما لا يحس لمواضعته للبدن بالمجاورة ومصداق ذلك ان الهواء المجاور اذا زال
عن البدن وجاء مكانه هواء جديد احس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لا تحس
لان احساس اللامسة انما هو بالات صلبة كما عرف في موضعه ولا ينا ذلك الا من موثر قوي
في التاثير وليس الهواء المعتدل الساكن بقوي برطوبته على التاثير فيها وهذا لا يدل على ان كيفية
الرطوبة ليست بمحسوسة اصلا كما ان عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط
الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ما ذكره الامام لدل على ان الحرارة
والبروده ايضا غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنهما فيلزم ان يكون الهواء على تقدير
كونهما محسوستين محسوسا دائما فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء
عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام
في المباحث المشرقية قوله فالاظهر انها وجودية محسوسة لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء
احسسنا بكيفية بها نحكم بالنصاقه وسهولته ومحال البحث ان يقال لعله من قبيل ادراك
وجدان الملموس والثقيلة وحل وجه البحث هو انه لم لا يجوز ان يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة
ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية يقتضي تلك السهولة قوله هذا يحصل كلامه اه اي يحصل
كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد بما يحصوه ما اشرنا اليه في تضاعيف بيانه قوله لم يختلف
في السرعة والبطوء اه اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان مخاوقة الهواء للحجر الكبير اكثر
لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق ما في المسافة من الملاء والجواب انا نفرض الحجر الكبير
طولانيا كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على ان لنا ان نصور الكلام
في حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا قوله اذ ليس فيهما مدافعة اه قد يعترض عليه بان
للدافع حال الحركة القسرية مقتضيه لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدمها
وافناها ولا شك ان معدم القوي ينكسر اشد من انكسار معدم الضعيف وهذا انما يظهر
اذا فرضنا معاوقين بنوع واحد واما اذا فرضنا ما هو المفروض فلا فتامل قوله وانما جعلناها
كما يجعل حدا لان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف قوله وليس ذلك لمعاوق
نفس المدافعة اه لان المدافعة الى جهة مستحيلة بالداعية وقد يمنع انتفاء المدافعين في الحلقة

غير مجاور

الحرارة

في تلك الحالة فان كلاس المتخذ من حديد في الحلقة المذكورة ما يحل في الحجر المسكن في الهواء وفي
الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء وامتناع اجتماع المدافعين الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع
الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال في شرح المقاصد الحق ان المجذوب يعوق بين … وبين الى جهتين
متقابلتين يحدث فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذي
يمنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا قوله وليس ذلك بعض الطبيعة الخ فيه يمكن ان يقال ان ذلك الذي
ذكروه مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فانها تجذب الى كل من الجانبين حفظ ذلك
الاتصال عن التفرق والتشتت قوله فالجانب الذي هو اقوى في الغالب … الحركة
مما اعترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالمجهول مما لا يعلم الا بالنظر الدقيق
لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص
ثم اجاب بانه يجوز ان يكون المعرف في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في
ما يساوي الجانب الذي عليه وضع الاسم اولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق قوله ثم عمموا اعتبارها
في سائر الاجسام قالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق راسه الى الجنوب … المشرق
ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطح الاعلى الذي يسامت اقدام من في
الربع المسكون وقدامه خلافه واما باعتبار الحركة الغربية فيتبدل جهاته الا القدام والخلف
واعلم ان الامام ذكر في المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتي الحركة
والسكون واما غير الحيوان فانما يعرض له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها
الحركة يكون قداما والتي عنها الحركة يكون خلفا ومتى تعرض الحركة يعرض القدام والخلف ولا
كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه معينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على
الوجه المذكور محل تامل وانما الظاهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقي والحق ان اعتبار
الفلك كالرجل المستلقي يستدعي اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما
بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم قوله واذا المستلقي الان هذا … الكلام المتن
والا فسيجئ ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا نعم يحصل جهات اخرى
قوله وخطوطه الاثنى عشر هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط والا كانت خطوط …

183

اربع وعشرون والنقط ثمانية واربعون … وجب ان يكون الاشكال
للحق … ان اريد الاستدلال للخط الغير المستدير كالاخير … ورد عليه بان
الدائرة فان ملت الدائرة قد يطلق على محيطها وقد صرح … في … الجزء من شرح
المقاصد باطلاق الكرة على محيطها اعني سطحها ايضا في الادوار قلت الكلام الذي
نقله الشارح عن الامام مذكور في الملخص وفي المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة
بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان اسلوب كلامه في كتابيه مانع عن ذلك ودال
على ان المراد من الدائرة معناها المعروف اعني سطحا يحيط به خط … قال في الملخص
السطح ان كان مربعا واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتبرت
… النقط صارت ثمانية وان كان مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المضلعات
فبحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدائرة لا جهة لها بالفعل واما بالقوة
فلها نهاية غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح هذه عبارته
في الملخص وعلى هذا اسلوب كلامه في المباحث المشرقية فليتامل … فهي منتهى الاشارات
ومقصد الحركات المستقيمة فالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم
لانه منتهى الاشارات الحسية … وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر والاول
هو الصحيح لان الاشارة اذا انفذت من فلك القمر كان الى جهة الفوق … لكونها …
من جهة التي متوجهة الى ما يقابلها … او يمكن اعتبار امتداد الاشارة والحركة اليها
فانك اذا اشرت الى طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلا فانه منتهى اشارتك اليه واذا
فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا بلغ المتحرك بحركته التي حركة المتصل من ذلك السطح الذي
هو فيه الى السطح الاخر المقابل … ومعناه ان الراس لكل شخص … العالي
على هذا التوجيه ان يقال ما يليه راس الانسان وقدمه بالطبع فليتامل …
… ما يقابله … انواع … بان المراد بالافراد الواحد الواحد بالنوع وان
… الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد انما يتنوع على النقط
النوعي لا الشخصي … انه بل … المثلث على … اجتماع افراده … النوع …

كما هو المعلوم من هذه الاختلاف في التسمية فقط ان المراد الواحد بالشخص والاصل
السحب يستلزم اسعار الفعل النوعي وبهذا الاعتبار يستقيم المقابلة ثم الحكم بانه
بالنظر الى القول بالفعل النوعي فلا اشكال في حديث التوزيع ايضا فعلى هذا
سبب هذه وحدة جميع الاعتمادات الست جواز ان يوجد لذلك الامر الشخصي الاعتبارات
المختلفة والاضافات الى الجهات الست وبهذا هو الاشبه باصول الحكماء فتدبر
في العالم بان الاشبه يدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في الجملة
ان من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلا ذلك القول والجواب انه مراد الحكم بانه
القول بانحاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر لانه يستلزم جواز
التخالف بلا تضاد وتماثل فانه بحجة مدافعه باطل فان قلت مراد لا مدافعة في الكلية
تحاذيها اثنان متساويان في القوة فهذا الحالة مع ان التأثير ارتفعا هما معا فلم يمنع
في شيء منهما فلم يسلم الاخر ايضا والتأثير على المدافعة ههنا على عدمهما بناء على انه مدافعة بالقوة
فلا كان ما سبق والزمنه عليه يصرح الشرح احكام الميل العشري بامتناع اجتماع المدافعين
بالعروج لان تحاذب الاجزاء يجانب الاسفلية والثقل ونحوه ارادوا بالتماثل التماثل
مع الطلب في التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلانه مما لا يلائم اصل المتكلمين وهو ان الجواهر
الافراد متساوية في قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للقادر المختار وبالجملة
القول بالقادر المختار وشمول قدرته يتأتى بدفع الدليل المذكور واما ثانيا فلجواز استناد
التساوي الى الهويات واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم جواز التساوي لسائر الاعراض
كالالوان والطعوم وغيرهما ولعله في الاجسام عاسح الى مثلها فان قلت يمكن ان يقال
لم يمكن في الرمح المنسوح فيه المسكن يحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية فيه ان لا يكون فيه
من قوى مدافعة هابطة مثلا يجذب في الملو مادا او زيبقا او نحوهما لكن في الخلاء قلت لعله
وجد الميل الصاعد في الهواء ويحتمل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء
وان كان وجد يسيرة فكان يحث فيه لا من او صاحب الحكم ان في الخلاء عند
من دافعه الى فوق لعل الاسباب هم فلا يلزم على هذا التقدير ان يكون زمان الخلاء على اول الآن
كرباله وزرح الزيبق عليها صعد مع عدم ثوله وكان يحث اذ كما فقه الهواء المحبوس في
الرمح المنسوح فلما ساك يكذبه الحس فيل مثل ان اناء الدقيق بعد ما علاه الصعود مع فرط
الاستدلال بالاجزاء المائية ولا يكون هو الميل العشري فيه بحث وهو ان ادا ترك
الى فوق بل ارادة القادر المختار فيه ان حذف فنقول مع انه لا يصدق عليه انه ست
من المحل بعد الامتياز في الوضع وسمع منه ان في الوضع الا ان يكون محل الميل ادون
دون الساكن الطاهر وتزيف حركة النار الى فوق عند مقعر الفلك وان مقصا شديدا وكونها
انما هي قسريه والقاسر امتناع الخلاء مع انه لا وجه له اصلا والجواب عن الاول انه يمنع على
الحكم ولا يقولون بالقادر المختار مع انه يما يقولوا وعن الثاني ان القاسر طبيعة الهواء المعرضة للاوازم
سطح السطح الماء لضرورة عدم الخلاء لكن هذا لا يجري في صورة الزراقات التي ذكرها الشارح
وكيف الخلاء فيشكل الامر اللهم الا ان يعتبر القاسر هناك الجنبة المجذوبة ولا يخفى بعده
على ان ما ذكره الحكم صريح في انه ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر في الكل امتناع الخلاء
في كتاب ... ذكر من الاشكال في تعميم الاعتبار في الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت
الميل الموجود في الافلاك المتحركة بالنسبة الى ... انما الوضع بواسطة المحدد يصدق عليه انه مستند
الى غير المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاسر في الافلاك قلت لانه وجد الميل فيها بالنسبة
الى الكل المركب فانما المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الوائيه اي المقابلة
الوضعية ولا يصدق له ما ذكر وصار عن الاول انه مع هذا على ان المحدود المفارقة
بالارادة لا يكون فيه لو ليس ميل الساقط المريد لسقوطه تبعا له لعدم امكان الامساك
بل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه في الصاعد والهابط اي الصاعد فقط
والهابط فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئا منهما لانها مركبة منهما فان لم يكن واقفا
قال المحشي في مباحث الحركة مداخلها من جملة الحركة الطبيعية اي الصاعدة والهابطة
او التي على وتيرة ولعله الا انها لا يكون في الحركة في العناصر مسامحة والمراد
ما لا يكون مستندا الى قاسر خارج عنه ولا الى فاعل بالارادة ولا يتجه عليه ان الطبقة
الأفق اذ لا يلزم مما ذكر وصف الطبيعة لانا المراد بها سببا لكونه خارجا عن المحرك ولا فاعلا

184

بالارادة ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا فاذا اسقط العقب فيه كثير
لان اسباب الحجر عائدة بالسقط الى حركة العقب بل لعدمه انما ذكر لان المدار
من الميل نفس المدافعة وان كان مدركا به مدفوعها عما تقتضيه ولا شك ان بعض الحجر الاول
لمدار المدافعة لا نفسها فان عادمها تحرك قسرا بلا شبهة كما في الحجر المرمي الى فوق
مثلا او ليس فيه مدافعة بالطبع الا مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي التام
ان المراد بالميل مدار المدافعة لا نفسها وكونه مبدأ قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى
الطبيعة او لو اريد به نفس المدافعة لا يصح من اثبات المطلوب الى ضم مقدمة اخرى وهي ان
الميل لا ينفك بدونه مبدؤه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبدا ما يعم الطبيعة لكن
لا يتم التقريب لان المقصود اثبات الحكم المذكور بطبيعته يكون الحكم بها موافقا لما منعه
واما اذا اريد بالمبدا نفس تلك الكيفية فمن صحتها بحث لجواز ان يكون مبدأ الميل
نفس الطبيعة بلا توسط ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على الوجه الاول
مطلقا وان كانت الحركات نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة للحركة النباتية
لو تحقق بالارادة فالطبيعة التي تقابلها تفترق بها بعيدة من غير شعور وارادة
ولو يحصل انهم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واصطلاح لا اختصاصه بذوات
الانفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نباتية ويخص الطبيعة بما يصدر عنها بالطبع ولقد
ودون شعور وارادة وغير المصاحبة بحيث يحال الحركة الى المعاوق هو النساي بالمعنى الاخص
فلهذا قيل الحركة النفسانية هي ما يكون ولما كانت الحركة طبيعية او قسرية الطارئ مساو لكلاهما
الاستدلال انه يلزم من انتفاء والعدم المعاوق الداخل والخارجي في الحركة القسرية وجود انتفاء المعاوق
الخارجي في الحركة الطبيعية ان لا يتصور حركة اصلا ولو كانت حركة على لازمها اعني حوامل الزمن والطول العدم
ما يحده بما هو فيه ان القاسر ربما كان ذا شعور متحدد على الحركة بارادة فلا يثبت السلب الكلي ثم
لو استلزم جواز الحركة القسرية في الخلا جواز جميع الصور ثم الاستدلال بل فهم المعاوق في بعض الصور ايضا
فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن التي ذكر الاستدلال يبطله بالطبع ثم ان العدد المذكور للاعلام ثم...
لحدوده المحللة ولا نعلم ... بادر لا اشعار بها الاستدلال اسباب صدور الحركة ...

شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا اما سلب الشعور عنها ما فيه اجيب بان المراد بالشعور
الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن
ان لا يتحرك الى اسفل ولا يتصور ان يخلق افتضاء وهذا التقرير اندفع ما قيل من انه
لم لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كاقتضائها
البرودة المخصوصة او الحرارة المخصوصة او غيرها من الاعراض القابلة للتفاوت والاوجاع
ظاهر على ان مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا يقتضي الحركة الا لاجل
هذا الحصول فيكاد يقتضي قطع المسافة في ان لو امكن فحينئذ لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية
مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث
الخلاء وفي تحقيق ان القوى الجسمانية لا يجوز ان يكون غير متناهية في الشدة نعم يرد
عليه ما اورده الشارح هناك قوله فالمانع هو جوامع ما في المسافة هل الامر كذلك لم لا يجوز
ان يكون امرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة
من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه
في الحركة فوق المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعدها من المقناطيس قوله ولا يتصور
في الحركة الطبيعية معاوق داخلي هذا في حركات البسائط واما في حركات المركبات الطبيعية
فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من اجزاء مادته واثر فيه ان حركة المركب حركات متعددة
في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور
المعاوق الداخلي الطبيعي في البسائط مسلم واما الارادي فلان احدا شيئا فيها ارادة
بعوقه جائز بلا شبهة وبتلك الارادة يجوز ان يتحدد سرعة الحركة وبطؤها فعلم ان الحركة
الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين
اللهم الا ان يبنى الكلام على الوضوح اذ الاستقراء دل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة
طبيعية يكون ذا ارادة ايضا او يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية الا يرى
ان من دفع من مكان عال فتحرك هابطا بطبعه واراد خلافه لم يكن للارادة تاثير في المعاوقة
اصلا فتامل قوله ويقتضي مع ذلك ما يعاوقها قيل لم لا يجوز ان يقتضي الطبيعة بذاتها مرتبة

من النوع والشك ويقتضي مع ذلك ما يعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه ما مر من انه
لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية يقتضيها لاجلها فتأمل قوله
وتجريد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا وقد حقق الشارح في حواشي التجريد
ان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات احد المعاوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا
واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه [illegible]
وهو ان هذا التحقيق الذي اورده الشارح منقول من الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه
في شرح الاشارات على ان تحدد مراتب السرعة والبطؤ لا يلزم ان يكون معاوقا فالجواز ان
يكون هو الميل قال في ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ ولما كانت الطبيعة
التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل السرعة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة
والضعف يعني السرعة والبطؤ اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم
الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة من الكم اعني
الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانفشاشها
او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل
هذا كلامه طويناه على غش ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله او تصحيحه وهو صريح في ان تحدد
حال الحركة في السرعة والبطؤ هو الميل الكلام الآن في مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب
الحركة الآن في تعاقب مراتبه دخلا لما في المسافة من الملاء الغير ممنوعة من الاحتياج الى المعاوق
وبدفع التناقض فليتأمل قوله عن مبدأ ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا
من الطباعي هو مصدر الحركة الدائمة اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبعي
المقابل للنفسي هو المصدر لحركة يكون على نهج واحد من غير ارادة وبالنفسي مصدرها لا يكون
على نهج واحد وقد يطلق الطبعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا وبهذا المعنى قال الميل العادم
الطبعي لا يتحرك فلا تدل عليه ان الشارح لزوم مبدأ ميل طباعي وهو اعم من مبدأ ميل طبعي
كما صرح به الشارح قوله مركز ثقله مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم
نقطة تتساوى جميع جوانبها في الحجم قوله قد يجامع الميل القسري الارادي كما في الانسان

اذا دفعه آخر وقد يجتمع الارادي والطبيعي كما في الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلاثة كما في
الانسان المنحدر اذا دفعه آخر قوله من الذي ينزل بنفسه ان قلت ما السر في ان حركة الحجر
الذي ينزل من مكان اعلى يكون اسرع من الذي ينزل من مكان اسفل مع تساويهما في الحجم
والثقل حتى ان الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولا كذلك النازل من اسفل قلت سره اشتداد
الميل في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم يكن ممنوعا بالضد احدثت الميل ولا يزال يزداد
الميل ومعلوم ان تأثير الطبيعة وحدها او مع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميل الكثير بالغ
تقويها وتعضدها كذا في المباحث المشرقية قوله ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها
تحدث مرتبة من مراتب الميل فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسي ان توسط
الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف ونسبتها الى جميع
الحركات المختلفة بهما على سواء فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك ان الميل ايضا يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة
الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه
الشارح وان توسط بينها امر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد اصل الميل الى الطبيعة و
مراتبها الى امور تحلله فليجوز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم فلا يكون هناك الا اصل واحد
مستند الى الطبيعة والقاسر معا فان قلت قد سبق ان الميل منحصر في الاقسام الثلاثة اعني
الطبعي والقسري والنفساني فهذا الميل من اي تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر في تلك
الاقسام هو الميل الذي سببه واحد على ان الذي يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله في
القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج
والامتياز في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب ايضا ثابت وان اعتبرت خروجه بتمامه على
ارادة الخروج بتمامه فهو داخل في الطبعي اذ لم يذكر في هذا القسم الا عدم خروج السبب
وعدم المقارنة بالشعور ولا شك ان الخروج المنفي في الطبعي هو المثبت للقسري قوله
احدثا مرتبة واحدة او احدث كل منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه فيكون الظاهر هو القول بتعدد
الميل اذ لم يدل بالقاسر مبدأ الميل الطبعي ولا منع عن اثره لولا وجه له مع اتحاد الجهة ولا الاشتراط

صدر دائر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور عن الاخر قوله لامتناع المدافعة الى
جهتين فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة في الحجر المجرد
على وجه الارض ولهذا يتلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الحجر فان اريد بالجهتين
الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة التحتانية
قوله فان مرجعه الى دعوى المماثلة فيه بحث على لو سلم التماثل فجعل احد المتماثلين سببا
للاخر سببا ترجيح بلا مرجح واتصالهما لا يجوز ان يكون التضاد باعتبار التشخص لا باعتبار الماهية
النوعية وابد ذلك بانه لو جوز كون بعض افراده سببا للاخر سببا فليجوز كون بعضها منفصلا
وبعضها غير منفصل والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر
بل المماثلة اللغوية اي المشابهة في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله ان ما ذكره ابو علي قياس
فقهي بلا جامع وسنذكر الان مثله في الوجه الثامن وهو الجبائي لعدم بقاء الاعتماد مطلقا
قوله وايضا فالفرق قائم اه نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع بهذا الوجه
لان بقاء الازمان ملزوم لبقاء الملزوم معه وقد مر انه ليس كذلك قوله فيه مدافعة
اه اي مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف او اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة
بالقوة كما مر فليس ملاقاة عليه ان الذي يحس الرافع والدافع هو مبدأ المدافعتين لا نفسهما
لاستحالة اجتماعهما كما مر قوله فللحجر المتجاذب اه قيل دليل ابي هاشم قاصر عن الدلالة على
تمام مطلوبه لان مسألة الميل لو تمت لدلت على الحال فيما بين المحليين لا على الحال فيما بين الارض
مع انه بعض المدعى قوله وبان قال لامدافعة فيه فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعتين
في صورة ليس قولا بتضادهما ولا مستلزما له فلا يدل على المدعى قوله ومنها ان الاعتمادات
هل يبقى قبل الطعن الوجه الثاني للجبائي ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير
القارة كالحركات والاصوات ام لا لا انها هل يبقى بعد انقطاع الحركة ام لا والحق ان محل النزاع
هو انها هل يبقى زمانين ام لا كما ستحققه قوله بوجه الاشتراك مطلقا عند ابي هاشم هذا الكلام
يدل على ان الوجه الاول الزامي لا برهاني فالملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عند ابي هاشم والبعض
لبطلانه عند الجبائي ايضا استطرادي لا نفع له في الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن

قيل لا حركة في الحلقة في تلك الحالة
بل هو كالساكن لا مدافعة فيها
الساكن يمتنع عن الحركة
لا مدافعة فيه

فكونهما بتلك الحالة
معزل عن تلك
الدلالة

هذا ظاهر وقد خطر ببعض البال انه قبل ابطاله
لكن ... الاثقال ... في حال المجلس
الارض ايضا ... كذلك فتأمل

ليس المدعى هو التضاد وانما هو
التردد فيه والمذكور يكفي بذلك

لثبوت بطلان اللازم عليه كثبوت حدوثي واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما اورده
الامدي من ان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في احد قوليه ضرورة تصويبه في الاخر
وعند تعدد الحجج فليس التخطئة في احد القولين والتصويب في القول الاخر باولى من العكس
وعلى هذا فلو قال ابو هاشم اخطئت في قولي باستحالة بقاء المحلين بخروج الدليل المذكور
عن ان يكون صحيحا قوله قلنا ما ذكرتم تمثيل محض بلا جامع فيه ان ادلة عدم بقاء الاعراض
لشمولها صورة النزاع جامع على ان ما ذكره ليس تمثيلا بل هو في المال استدلال بعموم الادلة
فتدبر قوله كما في الالوان والطعوم قال الامدي كلام ابي هاشم مبني على فاسد اصوله في
بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المجتلبة وهذا
الكلام منه يدل على ان المبحث هو ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال
كما ان الشأن كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذي ابطل هو بقاء الالوان
والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انهما ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لا شك في صحته ولهذا
قال في الوجه الثاني كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض
سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر قوله وموجب الحجة اليبوسة يرد عليه انه
يستلزم القول بيبوسة الهواء بل ايبسيته بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب
اللهم الا ان يقال يخص الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا
يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك ان التراب ايبس من الهواء فيمتنع ان يكون
اخف منه اللهم الا ان يقال برودة الارض مانعة عن تحقق مقتضى ايبسيته بقي الكلام في
لزوم العلو للماء عن الارض لكونه ارطب وابرد منه بلا شبهة فليتأمل قوله ومنعه ابو
هاشم اه قيل يحتمل ان يكون المراد منع مدعاه ودليله لانه منع الدليل او المدلول فان
يكون معارضة وبين قوله فيما بعد والجواب عن متمسك الجبائي والحق انه معارضة
والجواب الاتي مناقضة قوله فان الزئبق اشتراه اه اذا حمل الايجاب على تحقق الاقتضاء
لم يرد هذا لان التخلف عن المقتضي بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الاجزاء الهوائية المدافع منعت اثر
الرطوبة قوله بخلاف الحديد اه قيل عليه لم لا يرسب اذا جعل صفيحة والجواب بتحقق المانع

التأمل صدر تركه

واما ابو هاشم فقد تمسك في بقاء الالوان
بالضرورة وقال اذا شاهدنا الاجسام
والقصاص كما يدرك على بقاء الالوان
والطعوم يدرك على بقاء الاعتمادات
اللازمة ايضا واجيب عنه بانه
مبني على بقاء الالوان والطعوم وقد مر
بطلانه على انها لازمة عليه في الاعتماد
المجتلبة ايضا اذ ... شاهد الاجسام
كالملازمة ... فهم المتعلم صدر تركه

... الازم على ...
... الارض ...
... والجواب ...
صراحة ... اه
والدار ... ٦

عن وجود المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة حرق لاسطاوعه الماء قوله قال الامدى يلزم على
الجبائى ايضاً اه اى ايضاً اذ الشان لا فرق بين طفو وطفو والا فكلام اى على فى الطفو على
الماء وقصة الزئبق لا يعرف بها قوله جواز ان يكون التركيب اه حمل الكلام فى الالواح الجواهر
المجاورة للالواح الخشبية لا التى صارت جزء الفتح كما فى سائر المركبات على ما تراه العلامة
تحديث التركيب لا ورود له قوله ويلزم امران اه قد اشرنا الى ان الالزام الاول لابى هاشم
يلزم اباه ايضاً ثم ان حمل كلامه على ان الثقل مقتض للرسوب والخفة للطفو ثم من هذا الثانى
ايضاً لجواز التخلف عن المقتضى لمانع كما مر غير مرة قوله انما يكون على سبيل التبعية اه فيه انه
الى ان التفريع هيهنا انما على المنع المشهور قوله ويكون النسبة العدد النازل اه توضيحه
ان يقال اذا فرضنا ان العدد النازل نصف العدد الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل
مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصف كما ان
نسبة العدد النازل الى العدد الخارج كذلك ولما كان النازل على تقدير تساوى التعليق
الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء
نصف الجسم وثلثه على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس قوله لم يكن للاجزاء
المتخلخلة فيها ميل زائد بالميل المدافعة اذ قد سبق ان المعدوم فى الجسم اذا كان فى الجنب الطبيعى
هو المدافعة واما مبدأوها فلا دليل على انتفائه ح قوله على ما قاله الحكماء وهو اعتبار الثقل
والخفة بالنسبة الى الماء المساوى للجسم فى الحجم قوله وبين عليه ان الزق اه الظاهر ان هذا مع
وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكوراً صريحاً والوكاء بكسر الواو والمد الذى يشد به راس القربة
قوله لضغط الماء ضغط يضغط ضغطاً زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر
الذى اورده المص اشارة الى ما ذهب اليه قوم من ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل
يسبق الاخف فيضغط ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ فى
الاشارات صريحاً كما ذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل
الماء اياه فحقيق ان يتحقق لا يطيعه كذبه ان الاكبر اقوى حركة واسرع طفواً والعكس يكون
بالضد من هذا قوله لا ضغط اقوى اذ لا يمكن دفعه الى فوق الذى هو خلاصة مع الضغط

اسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند تشبث التكاثف بين الاجزاء ودفع بالكبر دون
الصغر فما لا يلتفت اليه قوله لسكونه الامام فيه وكذا فى حركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز
فى تاهدها باعتبار رجوعه الى التوليد قوله لوجهين الاول اه فيه تعرض لتوليد الاعتماد
الحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون وقد يقال الامام تعرض له ادعاء لظهوره فان
سكون الحجر المرمى عند ما ينزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابق وهو ظاهر
بل بواسطة الاعتماد على الارض بقى فيه بحث وهو ان المدعى عام وهذا الدليل خاص الا
ان يحمل على ان المراد نفى مذهب الخصم اعنى تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة او
يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيهما نظر اما فى التوجيه الاول
فلان مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقى ح بلا دليل واما فى الثانى
فلظهور المنع فى انعدام الفرق قوله الثانى حركة الدلاة فيه بحث لان حركة الماء فى الدولاب
الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من حركة ما فى الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل
الثانى اللهم الا ان يحمل على نفى مذهب الخصم وفيه ما فيه قوله وفيه نظر اه الاولى ان لا يذكر
نظرهما حذراً عن شوب اللغوية فانه سينقله عن الامدى بعد اسطر قوله فلتمسكهما
بل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل على ان الجبائى يدعى البداهة كما يدل عليه قوله نشاهده
علامة الظاهر ان المراد بتمسك ابى هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثانى لا يجمع مع متمسك
الجبائى كما لا يخفى قوله فقال على الجبائى اه فان قلت لعل الجبائى يتشبث بتولد حركة جالس
السفينة على لوح املس منها من حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فكان يتولد حركته
من حركتها قلت المراد ابطال ما ذكره فى مثاله حركة اليد والمفتاح فان مدعى الجبائى تولد
جميع الحركات المتولدة من الحركات فالابطال فى صورة ابطال لمدعاه وليس من قبيل المناقشة
فى المثال المردودة عند المحققين نعم للجبائى ان يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد
اللهم الا ان يقال المولد هيهنا ايضاً اعتماد الجالس على السفينة على ان الشارح لما صحح باعتماد
اليد على ما عليها من الشىء والا الظاهر بطلانه ولم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها
قوله ويتولد من حركة بين حركة ما عليها من الشىء والا لطار اذ الشىء واللطار لا حركة

فبما فلا يتعدى الى ما حكم العوز حتى تكون متحركة بالقوة مباشرة قوله اذا قيل كل حركة من الحركات
المعاقة في الصعود آه الحركة عند المتكلمين كونان في آنين في مكانين او الكون الاول في المكان
الثاني وعلى هذا الاشبه ان يعدد الحركات المتقاطعة في الصور المفروضة ان لم يتعدد عند
الحكماء لان الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم قوله منضمة الى معاوقة ما
في المسافة آه هذا الانضمام اكثري وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة
الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكدا
او متحركا الى خلاف جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا في اعتماده للاعتماد الذي
المحلل لم يوجد معاوقة ما في المسافة ايضا قوله ولا شئ هناك غيرهما فان قلت لم لا يستند
السكون الى ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات
ببعض منها والكلام ههنا عليه لان مدعاهم نفي وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون
ههنا الا من الاسباب الظاهرة قوله فهناك امور ثلثة بل اربعة رابعها عدم المعاوقة الخ
ان يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفصال
قوله واللين ليس كذلك اي ليس بمبصر وفي هذا التعريف اشارة الى دفع اعتراض الاخرى
طولكون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفاء كون الاول من اللين
عدم كون اللين محسوسا بالبصر قطعا لا انتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين كما
ذكره قوله بذكر الكيفيات المذوقة سبق وجهه في اول المذوقات قوله والاستقامة والانحناء
فان قلت ذكر الامام في الملخص ان الاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل الخ
ح ان لا يذكر ابعد ذكر الكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعا ولا يتصور للخط
شكل لامتناع احاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير
قوله الى غير ذلك اراد بغير ذلك التخلخل والكثافة مثلا واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة
واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزومها كالسيلان والتماسك الراجع
الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه قوله انما تبصر بواسطتها
على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات قوله اي كنفه

يتوقف ابصارها اي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار
الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات قوله لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا هذا
على تقدير ان لا يشترط اللون من الضوء في الاجسام التي عندنا حتى يجعل سببا للتقدم
عليه في قوله او وجودها تامل هذا وسيجئ ان الضوء مشروط باللون في الوجود عند
بعضهم فوجه التقديم ح ظ قوله لم يفعل بعضها عن بعض قال في حواشي التجريد ان سلمنا
اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان
يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي قوله وانصاف البياض
آه اشار باو الى ان الاولى ان يحمل هذا دليلا
مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما ان الاول
دليل لمي وكل منهما يفيد المدعى قوله فان الابيض قابل للالوان كلها قد يجاب عنه بان
الابيض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراض عنها وان
اريد القبول بحسب الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظ قوله والا امتنع اتصافه
به نظر لان القابلية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق
قوله سوى الطريق التخيلي يعني ان الذي يرى من البياض ليس شيئا غير الضوء
فالحكم بانه غير الضوء تخيل لا انه ليس ههنا شئ وتحن نتخيل شيئا ونسميه بياضا قوله
تنون الحشو في بعض النسخ قوله فيه الغلي الغلي الذي يتخذ من الاشنان قوله كاللبن
الرائب قال ابو عبيد اذا خاثر اللبن فهو الرائب قوله لان ذلك كان متخللا آه فيه
انه يجوز ان يكون العرق في المحل فيحل الخلط ما يمنع من دخول الهواء المعاد وعدم
ثخونه وغلظه وجه تامل قوله ولقائل ان يقول آه هذا مأخوذ من كلام الرازي
في الملخص وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف سبب التخيل اما
لو لم يعرف السبب فلا والا فلا اعتماد لان من فقد حسا فقد فقد علما وهو سفسطة قوله
والامر كب منهما الا الصورة هذا مبني على المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو السواد
والبياض والباقي يتركب منهما قوله امكن ان يتركب الالوان آه وقد تركب الالوان

وبعد الطرق فوجب ان يحصل الضوء على السواد والبياض واذا حصل غيرهما بعث حدوث البياض
بطريق غير الطريق التحلي قوله ليس في اجزائه اشراق هذا انما يخالف لانه يمكن ان في الحمرة
يخالطه السواد المشرق للصفوة اللهم الا ان يحمل على اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب
اشراق الاجزاء والثاني على اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق في كل
واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصح في شيء من الالوان
الثلثة السابقة توسط الصفرة فلعل التوسط لها هنا باعتبار ان الحمرة المذكورة في الطريق
الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم ان الاظهر ان يقال في الطريق الثالث ومن الصفرة
فالحمرة فالسلقية الا انه اكتفى بما ذكر من تولد الحمرة من الصفرة قوله الضوء لا يسلك السواد
بتجربة قال في الملخص الامام الارجوانية والفيروزجية والحمرة الناصعة والحمرة القانية الوان مشرقة
قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاضواء والغبرة والكهبة والعودية
والسواد وامثالها مظلمة ولذلك لا تنعكس الى غيرها قوله وجب ان لا يصير المنعكس اليه
اخضر واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون هناك شيء مؤثر غير السواد والبياض
على الوجه الذي ذكرا اعني على طريق التحلل وليس غير الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء
غيرهما فثبت ان بياض ليس اصله ضوءا قوله فوجب ان لا ينعكس الا البياض فيلزم لا يجوز
ان يكون للتركيب والانضمام مدخل في خصوص الانعكاس فلا يجب ان لا ينعكس الا البياض
قوله والا لكان السحق اه فلم لا يجوز ان يكون ذلك لتعاقب التخلخلين والحق هذا
فان الطبخ يكثر الحجم بخلاف السحق قوله وجوابه قد صح اه وان لم يذكر المصنف به هنا
قوله الضوء شرط وجود اللون ومن هنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم
بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في الملخص لما خفيا في الكرى قوة
في هذه المسئلة وقد تقال الحق في المسئلة السابقة ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا
في مفهوم اللون فهو ماله فلا وجود لشيء من الالوان في الظلمة كما ذكر الشيخ وان لم يؤخذ
داخلا فالضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان
جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون امر مستبعد جدا والا التاني مثله في الضوء فيلزم

ان يكون ضوء الشيء بعد التغيبوبة عن الابصار معدوما وكذا في سائر المحسوسات
لسائر الحواس فتامل قوله فذلكما العدمه اه انها كسبب عدم الرؤية في الامرين
لا يكون القابلية الزائدة على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا بد ان الهواء ليس يمكن نفي الانتفاء
الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اول به كلام القائلين بان الضوء
شرط وجود اللون من ان اللون يحصل بحصول اثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية
فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام سماوية وقلما يحدث في المركب
من الاركان مزاج بدون تاثير الحرارة الشمسية قوله مع كونها اعرا عدميا يشير الى ان
الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد ان احتمال يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما
يشير من الملخص الاما على ان اثبات عدميتها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال قوله وهو
مختار الامام الرازي قال في المباحث المشرقية الاقرب ان كون الشيء ملونا بالفعل لا
يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك قال
ان السقاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة
على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور ويجيء
جوابه في المقصد الثالث من القسم الثاني قوله ولا احتمل ان يكون اه وايضا احتمل ان
يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها
بل للامر اخر مجهول لنا قوله مع ان للقائل ان يقول وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو
اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه
في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته الضعف اوضح واتم من المجموع الواصل اليه في الاول
لكن اذا توصل حيه بالملاشاهدنا تميز اللون عن الضوء وعلم ان اللون منهما واحد والمختلف
هو الضوء قوله ولا عكس قيل لا دخل له في المقصود بل ربما كان مضرا فيه لا يجامعه
ان الظلمة مانعة عن الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال بالاطلاق كما اشار
اليه قول الشارح فلذلك اطلق حالهما وانما استدل بالاطلاق لانه لو استدل بالرؤية لعورض
بعدم رؤية من في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاطلاق كما لا يخفى ويمكن ان

يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص في الغار مستضيئا بنور مقابل
وليس بين الداخل والخارج ظلمة اصلا قوله الا انه ليس امرا محققا فيه ان ما ذكر على
تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز كونها وجودية غير مانعة من الرؤية قوله
بانا اذا قدرنا الخ فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة حينئذ تتحقق وقد يحمل
واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول
لا يكون الا موجودا واجيب بانه ممنوع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كالعمى الخاص واما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف قوله صرح منهم من جعل الظلمة
فان قلت لا وجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا
على انها امر عدمي قلت لو سلم ان التفريع ههنا على المعنى المشهور فلعل نفي الاشتراط مبني على
اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون الضوء مانعا عنها ولا يخفى بعده قوله
لا يخفى على ذي فطنة الخ وذلك لانه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد القسم الاول
اعني مباحث الالوان لبيان ماهيته بل انما ذكره لبيان كونه شرطا للرؤية او للوجود اي لوجود
الالوان او وجودها فالمناسب ان لا يجعل بيان ماهيته مقابلة ايضا مقصدا اصليا في بيان
احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا للرؤية مقصدا او يجعل بيان انه ما هو فرعا وتبعا
فرجح اسلوب الملخص بان كشف ماهيتها مقدم على بيان احوالها فاراد الشارح اولوية ما ذكر
بالنظر الى الاسلوب الذي سلكه في الضوء قوله ان الضوء اجسام قد يقال لو كان الضوء
جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم
قوله ولذلك يسميها الطاعنون في السن بعلل عندي ان وجه الاستعانة اما ان يكون
من قولهم طعن في المفازة اي ذهب فيها
الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف او لان الزاوية
عند الرطوبة الجليدية تكون ح اعظم فترى المرئي اعظم وفي شرح المقاصد ربما يستعان
بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة
وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما الخ حاصل القائل ان نقول يجوز ان يكون لجسم الضوء خاصة
سواد الجسم المقابل ظهورا عند ما ازداد ولذلك الخاصية اولا يرى ان الاعراض المرئية يمنع

مذكور في حواشي السيد

مذكور في حواشي شرح المقاصد

من رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع ان الضوء لا يمنع وما ذلك الا لخاصية فيه قوله
واذا غلظت جدا الخ فان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كمال غلظها قلت
لانها شفاف مطلق لا لون فيها اصلا بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيهما
لونا ما وان كان ضعيفا فعلى هذا لا يلزم ان يكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا الا اذا
كان فيه لون ما لكنه يلزم ان لا يكون كثرته موجبا لستر الاجسام وهذا القدر يكفي
في الاستدلال لولا ما اشرنا اليه سابقا قوله بل هي حجاب لها عن دونها وراءها
حجاب لها في الجملة وبالنسبة الى احساسها بدونها لا انها حجاب لها بالكلية وبالنسبة الى احساس
العيون الضعيفة بها ان يكون هذا اقوى من احساس العيون القوية بها اذ المقتضي
المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها اقوى من احساسها بها لانها حجاب في
الجملة وان احساس العيون القوية بدونها اقوى من احساس العيون القوية بها الضعيفة
كالقوي من احساسها بدونها بل قد لا يكون احساس لها لانها وان كانت حجابا
في الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها باحدى الوجهين المذكورين واما ان احساس
الضعيفة بها اقوى من احساس القوية بها فغير ظ قوله والثاني باطل قال العطي في حواشي
حكمة العين لانا ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل
جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر معه يعتبر اشارة الى دفعه لكن
الكلام في اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم قوله ولا معدوم
ذاته والا لزم فقيل لم لا يجوز ان يشترط وجوده بعض الاجسام بمقابلة المضيء كالشمس
او ينقلب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين اجزائها المحتمع على المصباح
او يكون الضوء جسما مكيفا يشترط رؤيته بكيفية مزيل فلا يرى وقوله وهو مرئي الخ
ثم وانت خبير بما سيصرح الان من ان المدعى الاستبعاد لا عدم الجواز كما دل عليه جعله
معونا لا دليلا فبهذا يندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى قوله لو انا نراه في وسط
الليل فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون لا للطافة بل لحركة في الغاية قوله
فاذا النشاة حله معوجه واعلم فعلم المواء بفتحه قوله زال الضوء عن الاول وحدث

في ذلك الاخر فيل هذا الضوء مشاهدا اسقر ان ما لو جود انه شعي و يوجد بدله انا ما بالمجاز
مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه لولا مرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل **قوله** وادعى ان
الظهور المطلق آه بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل **قوله**
هو اللون الظاهر معنى ما سبق ان يعول بالضوء هو ظهور اللون لكنه نبه على ان مرادهم
ظهور اللون هو اللون الظ على مراتب **قوله** وسطه انه اعرف آه الظ انه معارضة لكن
اي بها مثل الانتقاض بالاول **قوله** لان الضوء امر عرضي لانا نرى الضوء يعاين اولا
وبالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك **قوله** فلا يكون بعو طهراه
يخفى ان مثل هذه المسامحة شايعة اذ حمل ظهور اللون على اللون الظ كحمل حصول الصورة
طاوجه وجها لما اورده الامام على الشق الثاني **قوله** اي ولانه تفسير بحسب المعنى
الى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم
وليس مراده ان ان في عبارة المص مفتوحة حذف منها اللام كما هو شايع **قوله**
الدراعة في الصحاح اجهادباب يطير بالليل كانه نار وفي ربيع الابرار للزمخشري
ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب يعرف به
المفصل من الزبالة اي الفتيلة **قوله** وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة بذواتها
الامدى في ابكار الافكار في اواخر الفرع الخامس من مباحث القمر بان الكواكب الثابتة
تكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبل ذلك على ان الكواكب السيارة ايضا
نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للعلامة
قولان نقض الامدى لاحدهما والشريف للاخر والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** فانه مستضيء
الهواء المضيء بالشمس لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الملخص واستدل عليه ان بما
ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء لا يضيء الا المقابل وهو ان
وجه الارض عند الاسفار مضيء وضوء الاسفار من الشمس التي هي غير مقابلة
اما بالذات ووجه الدفع بعد تقرر كون الاستفادة لا بطريق الانعكاس ان يكون الاستفادة
من الهواء المستضيء بالشمس المقابل للارض **قوله** وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة

هذا اصل حسب ما دل عليه كلام المص وان كان مخالفا للعرف قال في شرح المقاصد انه ليس
بظل و ما قاله ذلك ما ذكره الشارح بعينه في حواشي حكمة العين من انه يوجه على تعريف الظل
بالضوء الثاني يعني الحاصل من المضيء لغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر
يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام او يكون القمر مضيئا بالذات ظاهر الفساد **قوله**
الواقع في جوانبه بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة الى ما في البيت والاما في البيت ايضا
من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما صرح به **قوله** اي الى امور غير محصورة آه اشارة
الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبني على ما سواه الحكماء من عدم تناهي
انقسام الاجسام والمقادير وما بينهما وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع
الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين
الكون المتناهيا معناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام **قوله**
موقوف على تكيف الهواء بالضوء فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه
مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثاني اكثر **قوله** والدور دور معية
لدفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه
في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول **قوله** ورده الامام الرازي قال في شرح المقاصد
فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص لو جاوزه اخذ الضوء في
النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط **قوله** والحس لم يعقل آه
بل يجوز ان يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخار يتكيف بالضوء القوي ما يحس بعقل
به ولا يلزم بها الكواكب منها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما تقرر وهذا الحجة لا يدل على استضاءة
ل على استضاءة الهواء مطلقا **قوله** كما قيل في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف فان قلت الضوء
الذي في الهواء ان كان في الضعف بحيث لا يرى كان الحاصل منه في وجه الارض اولى
لا يرى والتالي كاذب قلت اجاب عنه الامام في الملخص بانا نلتزم التالي لانا اذا نظرنا
الى الجدار الذي لا يقابله الشمس فكانا لا نرى منه الا اللون ولا نرى شيئا من الكيفية الحاصلة
فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتامل **قوله** التي هي كيفيات

عارضة للاصوات المفهوم مما ذكره الشارح فى تقسيم الموجود على راى المتكلمين فى اول حواشى التجريد
ان الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولهذا اهر شارحه
المسموع فى الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى انه لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض
بالعرض بل والصواب فى تقرير الجواب ان الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة
فلا نقض بها فى حصر المسموع فى الصوت وانت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف لا
بهذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعا ايضا ولو
الحروف عند المتكلمين صوت مكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمه فلا نقض بها فى حصر المسموع فى
مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعيته المعتمد ان كلام الشارح التجريد لا يباعد هذا التقرير
كما لا يخفى قوله فان التموج محسوس باللمس قال الشارح فى بعض مصنفاته الحق ان المحسوس
باللمس هو الميل الحاصل فى الهواء حال التموج لا نفسه بل هى مدركة بالوهم لان انتقال الحركة من شانها
ان يكون مبصرا ولو ثانيا فلا يكون من المعانى التى يدركها القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم
هو فى حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شان حركته ان يكون مبصرا
ههنا كلامه قوله والصوت ليس كذلك واما اعراض القطب فى حواشى حكمة العين لجواز ان يكون
بعض الحركات صوتا فمما لا يلتفت اليه قوله واتصال كل منهما مقصر فى بعض النسخ منهما مقصر
وفى بعضها منهما مقصر الجماعة لكن صرح فى حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج
محسوس مبصر فهذا يويد النسخة الثالثة وان كانت النسخ الاولى موافقة للمباحث المشرقية بان
المبصر نوع التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكافى للرؤية فيه وهذا القدر يكفى فى الاستدلال
على ان التموج ليس بصوت فهذا الدليل يبطل ايضا ما قيل من ان الصوت جسم وكذا الدليل
ملموسية الجسم ولو ثانيا دون الصوت قوله وسببه القريب تموج الهواء قيل ان كان حدوث الصوت
وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع
النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة
ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه
الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم

الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الاركان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا
ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث
وكثير امثال هذه الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان لانه لا يحتاج الى زيادة
بيان قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص اشارة الى دفع قول ان الدوران ليس بتام وجودا
وانهم لم يجعلوا السبب للصوت اى تموج اتفق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع او القلع
دوامع كونهما معلومة يقينا اشارة الى دفع قوله لا تفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها
اليقين ما فهم قوله اذ هما سبب الهواء الخ يحتمل ان يكون سبب بالعين او الثاء المسماة من فوق
من الانقلاب وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم يحمل انقلاب الهواء من
بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع
مع عدم الصوت ح بل العلة انقلابه من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع
معتبر فى حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق قوله قاعدته على سطح الارض الخ فان
قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج كما على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة
احد جانبيها على الارض والآخر فى جانب السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوتت فى موضع
من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج
من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها فى موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ
اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذى راسك نصف فرسخ ايضا فلو كان الهواء المتموج
كاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبها الذى يلى السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها
ما يحاذى راسك فيلزم ان يسمع الصوت فى جميع محيط تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك
وبين محيط الدائرة ازيد من نصف فرسخ وقد فرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت
نصف فرسخ وانما قلنا انه ازيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة التى
فرضنا بعدها مما يحاذى راسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الى محيطها
وتر لزاوية قائمة وقد تقرر فى موضعه وتحقق بالشكل الصائب ان وتر القائمة اطول
من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروط كما ذكر وبهذا التوضيح موف

حاصل قوله واذا فرض الصوت اه فليتامل قوله فلا يجوز كونها سببا للصوت لانه زماني
قال صاحب الصحائف فيه بحث اذ لا نم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آني كالتاء مع انه صوت
ولا يخفى عليك انه ضعيف بما مر ويمر من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه قوله او جزء اخر منها قيل
لا يشكل ان كلا من الوصول والا وصول جزء اخير لعلة السموع فاذا كانا آنيين كان يلزم ان
يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء اخير فجزء الاخير مع كونه انيا
يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الاني والمعلول الزماني اعني المسموع اما ان يكون
انيا او زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثاني ان المحذور على تقدير توسط
الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الاني علة تامة للمتوسط الزماني او جزءا اخيرا منها وهو مم
لوصوله الى السامعة ذكر بعضنا لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع قوله يتوقف على
ان يصل الهواء الحامل الى الصماخ اعترض عليه صاحب الصحائف بانا ندرك ان صوت المؤذن
عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد بالتجربة ومن
المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن في مقابل
لا يخفى فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا
فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان سماع
الصوت ح يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس موقوفا على
ذلك الوصول لما تشوش صرورة والباقي تاطل بالتجربة فكذا المقدم قوله وما هو الاكثر ههنا
اه قد يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها
كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرئي فلا يعد توقف الاحساس
بالصوت على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على انا لا نم عدم وصول الهواء الى صماخ الحامل
ولو سلم لو وصل لسمع بحيث يجوز توقفه على شرط اخر قوله وان تساويا في مسافة البعد
اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف يجوز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن
السامع ح لان الادراك من البعد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز الادراك
ذلك الحد لا يدرك قوله ويسمع صوته الذي يوجد معه فلا يخلف فيه بحث لان وجود الصوت

اذا كان مع القرع الذي هو القرع الاني يلزم ان يكون الاني علة تامة للزماني او جزءا منها
مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان
المتخلل وكذا من عدم التخلف قوله وما هو الاسلوك اه اعترض عليه ثانيا صاحب الصحائف
لجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب بعد الصوت ويتقدم عن محل السماع فاذا وصل
الى السمع نعم لو ثبت ان السماع قد يتاخر عن مشاهدة ضرب الفاس سواء كان على حد
السماع ام لا لاندفع لكن اثباته عسر ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطوء
تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر فيتاخر دون توسط سلوك الهواء فليتامل
قوله وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف
الوارد على ظاهر عبارة المص وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من منافذ اخر
لا من المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت لا نم سماع الصوت من وراء
مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة
لسماع الصوت من ورائه نعم لو علمت المسام عدم السماع لدلالته على ان الحامل كلما
ان ساميه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فتامل قوله ولا يبعد ان
يعد في المنافذ اه يعود الهواء المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة بل وان فرض
تام فرض منه الانبوبة نفسها دون نفوذه في الانبوبة والوصول الى الخارج مع تحقق
المسام الضيقة في كل منهما يستدعي فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في
داخل الانبوبة ويسمع في وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين
في العلو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطا قويا وعند هذا
الضغط يخرج من الطرف الاخر للانبوبة واما في الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ
الضيقة فليتامل قوله اراد به تكيفه بكيفية المعينة وقد يجوز ارادة حفظ الشكل ومنع
الانضمام الى بقائه في السمع بناء على انه من المعدات قوله مما صورناه في كيفية اه
انه قد ظهر مما صورنا في اول هذا المقصد ان ليس الهواء الاول المكيف بعينه يصل الى
الصماخ بل الهواء المجاور له يتكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهي الى الصماخ ح يجوز

مطلب لطيف

ان يكون هوا، مكيفا بحرف صامت وبعض هوا، آخر مكيف بحرف آخر مثله الى الصماخ فلا يلزم وجود
حرف صامت فى زمان فلا يحدد قوله الصوت موجود فى الخارج ههنا نكتة ينبغى ان ينبه لها
وهى ان الظ ان الموجود من الصوت فى الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة
ايضا ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الان السيال وان لم يصرحوا بذلك
فى الصوت وذلك لان ولئن سلم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير منقسم هوانه لو
لامتنع اجتماع اجزائه فى الوجود والا لكان قارا ويمتنع اجتماع الاجزاء فى الوجود ولا يكون
موجودا بالفروع فيلزم ان لا يكون موجودا فى الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان
يجرى فى الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم العقل بكون الموجود من الصوت ايضا
امرا بسيطا غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذى هو حركة مخصوصة
حاصل من قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا الحس اسمع اما
فاذا انقطع التموج ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى التموج الى تموج هوا، اخر يحدث فيه
صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل فى التموج الثانى هو الصوت
الحاصل فى التموج الاول
الاول والا لزم انتقال العرض قوله كان البعد كلما كانت يلمس الخ فيه ان عدم ادراك
جهة الملموس كلما لم يكن بنا يدرك جهة الريح الحادثة عند هبوبها علينا وان ادعى هذا جزئيا
لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح فى بعض مصنفاته هذا الاشكال لا يضر المعلل لان قوله كما
ان البداهة للتوضيح لا للاستدلال والاصل التمثيل بعد الظن والمشبه عليه وفيه نظر
لان الملازمة المذكورة فى اصل الاستدلال وما ذكر فى بيانه ممنوع والسند ادراك جهة
الملموس ايضا مع ان اللمس حيث يلقاه انما هو مكيف لا يضر المعلل والحق ان احتمال ادراك
الجهة بكون التموج فى الاهوية الخارجة مبدا، لها فيصير سببا لذلك الادراك من غير ان يكون
هناك صوت قائم وان لم كان لا يخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة عليه يطلب فيها اليقين
قوله وليس يلزم ان يكون الخ اى ليس يلزم فى ادراك الجهة ان يكون الصوت حين
ادراكه المفضى الى ادراك جهة بعيدا لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهة وان كان مبدأه
بعيدا فى نفس الامر فليتأمل قوله ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول سواء حمل على

الوصول حقيقة او ما يساويه وما فى حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت
البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد
بطريق السمع كما اشار اليه بعض كلام صاحب المعتبر قوله الا بعد ما ينفى لا حاجة الى جعله
استثناء منقطعا لان المنفى اولا بعد الاثر المنتهى على المبدأ لا مطلق بعد الاثر حاصل قوله
لا انه يحكى عن الاداء فقيل هو كلام على السند ادخل بان الظهر فى قوله انما يدركها للتوجه
يدل على مساواته للمنع وانت خبير بان ذلك الظهر اضافى كما يدل عليه قول الشارح لا لان
الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الكاتبى فى شرح الملخص
واورده الشارح فى حواشى حكمة العين بلا تعرض له عليه حيث قال ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون ذلك سبب ادراك الجهة فى المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما بطلان الاخر
والمشهور فى الكتب اعتبارها فى الجدار دون الجبل قيل لكن الحق اعتبارها فيهما معا لان
الجبل اذا لم يكن املس يصادم بعض اجزائه قبل وبعض اجزائه بعد فيتغير التموج الاول
ولا يكون التموج الثانى شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سببا لاشتراط الملاسة فى الجدار
يكون سببا لاشتراطها فى الجبل فاما ان لا يشترط فى شىء منهما او يشترط فيهما معا بقى
صاحبه
مما يحث ذكره فى الصحائف وهو انا قد نسمع الصدا فى صحراء جبالها على بعد خمسة
فراسخ او اكثر ولا يمكن وصول التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط
العكس فى الصدى كما ذكره الامام قوله ورجع ذلك الخ هذا متعد من الرجع اى رجع
ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم واما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار قوله
اى هيئة وضعف فسر الكيفية بها لتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله
تمتاز فى المسموع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند
الشيخ وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه بانها
مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح فيما سيأتى قوله عن صوت
صاحب المواقف قدس سره
آخر مثله فى الحدة والثقل المراد من الصوت الاخر هو الذى لا يكون متكيفا بالكيفية التى فى
الصوت والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلفان فى الحدة والثقل فيهما
الا اولا

فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحل والفعل كما فعل قوله من حيث
هو مسموع اشارة الى دفع اعتراض السيد السند قدس سره الذي اشار اليه صاحب المقاصد ايضا وهو
انه لا دلالة لقولنا عارضا في المسموع على ان يكون ما به الامتياز مسموعا نعم لو قيل عارض المسموع لصح
ما ذكره ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا
كما يظهر من كلامه قوله فلانها من الكيفيات المحصة او الماخوذة مع الاضافة قد نقل الشارح في شرح
الكلام المفصل عن المباحث المشرقية معنى كونها من احدهما لكن انما يستقيم اذا حمل عروضها لو جودا
في الخارج واما اذا حمل الموجود من الصوت في الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل
في الحركة والزمان فلا يتأتى ان يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما المصدري
ولا يكونان من الكيفيات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة قوله ولان
كان يعتبر هنا المسموع فان الطول الخ الظاهر من سياق كلامه ان ضمير اذا كان عائد الى
المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكيفيات المحضة والماخوذة مع الاضافة
واراد بقوله هنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويوئيده قول الاتي
نعم كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان
تضمنهما المسموع انما هو في صورة الطول وانت خبير بان التضمن هنا ليس على معناه
المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع هنا جزءا لمدلول الطول بل معروضه وان القصر ايضا
يتضمن هنا المسموع وان كان المراد تضمن معروضه يتحقق في القصر ايضا لكون الصوت زمانيا
البتة فلا وجه وجيها للتخصيص اللهم الا ان يبنى الكلام على ما يتبادر ذلك من الطول دون القصر
وهذا التبادر مما لا ينكر قوله فيها مطبوعا آه ذكر في حاشية التجريد ان ملائمة الصوت
وعدمها مدرك بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكان الشارح
انما عدهما هنا مطبوعا نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما ناشئ من الطبع قوله وهذا انسب
بمباحث العربية فانه لا يصح لان اصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحروف
للكلمة انه صوت كذا فلو لم يكن الحروف عندهم مجموع الاعراض العارضة المعروض بل عارض الصوت فقط
لما صح منهم ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحروف على تقدير كون الحرف

نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف نفس
الهيئة العارضة عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البيان ان الثاني انسب وبما ذكرنا ظهر
ان كون الحرف عبارة عن المعروض انسب بذلك القول من المذهبين الاخيرين اذ لا مجاز في
ذلك الاطلاق على هذا التقدير اصلا قوله اما مصوته آه انما سميت مصوتة لانها تحدث لامتداد
الصوت وتسمى ما يقابلها صامتة لعدم اقتضائه ذلك قوله اذا كانت ساكنة متولدة آه
ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلثة فالمراد بالالف اعم من المتحركة والساكنة والاقرب يظهر
فائدة الشرط بالنسبة الى الباقين المراد بالتولد حصولها في اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافي
كونها من اصول الكلمات قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اعلم ان الهمزة
كما تحصل من تحريك الالف في اول الامر كذلك تحصل بمد المصوتات الى غاية فان نهاية
مد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء ولعله ان الاصوات انما توجد من الانقباض المقتضي
لخروج الهواء الدخاني المجتمع في الرية ولذلك الانقباض حد مخصوص لا يمكن الزيادة عليه
بالاطبع كل ما اجتمع في الرية من ذلك الهواء وما بقي الا قليل فاذا انتهى اخراج الهواء
الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن اخراج الصوت وانقطع النفس وهناك يخرج الهمزة قوله
وكالغاء والقاف في كون القاف من الزمانية الصرفة خفاء بل الظاهر انها الانية صرفة فامل
قوله فان الغالب على الظن انها زمانية فيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم
تكرار فالمناسب ان يجزم بانها زمانية لا بغلبة الظن ويمكن ان يقال ذلك الامكان ايضا
مظنون فهذا منشأ غلبة الظن فيما ذكره قوله الان انها لا تشعر بامتياز ازمنتها اضافة
الازمنة الى تلك الحروف مع انها انية باعتبار كونها ازمنة معروضاتها قوله ولذلك
ابى الناظم تجويز الوقف على المتحرك ولذلك كان الاصل عندهم في كل كلمة متصرفة ان تكون على
ثلثة احرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن في الوقف وبينهما منافاة
فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لا يحتاج الى التعديل
اولا لانه لا يجوز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافاة بينه وبين شيء
من طرفيه وايضا الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة فالتساوي بين السكون وبينها

اشد منه بلغه ومن المتوسط ويوكل انه لو اهمل النطق لحرفان متحركين حصل ضرب من الملال فيستلذ بالسكون فوق ما يستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص

قوله قال الامام الرازي اه هذا الكلام وكذا اكثر ما ذكر في مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه

قوله الا ان الحركات مثل ان اريد ان تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن اجزاء الطرف الناقص ح لا يكون كالزائد وعلى طريقة وان اريد انها لا تخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت نقصها لها واجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باختيار الثاني ولا وجه الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات مجردة عن الاشباع من انواع المصوتة ايضا لو قسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الان ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع ثم الاستدلال ايضا لان الحركات ماخوذة مع الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كان بعض ماهيتها تلك الحركات قطعا ويرد على الجواب الاول ان الحروف المذكورة لو اخرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وحصلت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا ان يبين ان وصولها الى ذلك الطرف باسقاط جزء منها مع بقاء جزء اخر وهو الحركات وبه يندفع الوجه الاول من الجوابين الثاني ايضا لو ما له الالزام خروج الحروف التي ادعى بعضية الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة لاي غاية لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات واما الوجه الثاني منه فعلى ان كون الحروف المذكورة حركات ماخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا اول المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتامل

قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة هذا بيان للملازمة وقوله لكن الحس بيان لبطلان التالي واعترض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بعد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة المتنوعة بعضا منها

قوله وانقلابها الضمة اه هذا الذي ذكر من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه واما بالقياس

الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص

قوله فصوتا آنيا احتراز عن الشرط احسا لا فعليه كالزاي

قوله والحركة زمانية قد مر ان معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة ولا بد لها من دليل

قوله وقد يقال جاز اه قد يجاب بدعوى القرع الوجدانية في ان الحرف ليست بعد الحركة

قوله واعترض اه قد يجاب بانه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالفروع الوجدانية والمفروض ان الصامت آني والحركة زمانية والآني يستحيل وجوده مع الزماني معيته زمانية استحال وجودهما بتلك المعية

قوله وبهذا يعلم ايضا بطلان اه وجه البطلان انا لم نثبت تقدم الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز ان يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لو جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم فان تاخر المصوت ينافي للتقدم اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعي لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن ان يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه ومما ذكرنا يظهر ان المراد بالمصوت في قوله ولا توقف الصامت المتقدم على المصوت المصوت المقصور اعني الحركة لا الممدود الذي هو احد الحروف الثلثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كافية في كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يمكن ان يوجد عقيبه الثلثة هكذا ينبغي ان يفهم المقام

قوله فكان ان يقال لان الاعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج

قوله ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اه اي مع انه مشروط بلمس القوة الذائقة للمذوق مشروط ايضا بلمسها لملموس اخر حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية وكان المقصود من هذه الضميمة مع افادته تاكيد ذلك الاشتراط دفع ما يقال ان المسموعات ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان في المذوقات

تأمل

تسليمه

[illegible]

لمس وفي السموع المسا واحدا وهو لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه **قوله** هل الى
تسعة فينقسم الطعوم بحسبها ولقد جمعها بعض الفضلاء في ثلث ابيات فارسية مع الاشارة الى
قابل كل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال خبر للقائل **قوله** بيزو تلخ است وتيز
شور انكيز • در لطيف ولطيف وكثيف واوسط حار • آورد ترشي وعفوصت وقبض
كز برودت بدان سه كرد ديار • وسم وحلو وتفه نشود دارى • معتدل را بدان
سه باشد كار **قوله** غير محصور قال يع عدم الانحصار ان اعتبار عادة الحرارة غير
بان يكون لكل حرارة تعرض في الشيء بصورة اخرى فوجها وكذا البرودة فمعنى والاظهر
مبالغة في الكثرة **قوله** واما الحار والفرع والخط الشيء آه قد يجاب عنه بان طعم هذه
الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم هنا الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يعلم الحس
منها فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسيجي تحقيقه **قوله**
الا ان الملح ذكر في كيفية الحدوث مسامحات الى في الحدوث المسامحات المذكورة بامل الا ان
الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكثيف بكيفية على ملائم للجسم الذي هو محلها فاني يكون تلك الكيفية
مرادة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تاثيرات هذه العوامل ولو
بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان الظهر هنا الا ان كلامه في بيان تاثيرات البرودة لا يلائم
كما لا يخفى **قوله** اي الحرارة اما على حذف المضاف او اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة لحرارة
هي نفسها كما مر فطابق في بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر **قوله**
فيكون اثرها اقوى قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اسد تاثيرا الا ان كثافة القابل يمنع
بعض التاثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تاثيرها اقل من تاثير المجتمعة لكن لطافة
القابل لا يمنع التاثير مثل منعه فيكون الاثر في الاول اقوى محل نظر **قوله** لكنه يكون غايصا
ان يقال لكونه غايصا لانه دليل كون العفوصة صغرا كما يفهم من سياق كلام الشارح ايضا
وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق **قوله** وتحقيقه آه فيقبل الا لازم من هذا التحقيق
تاخر الملوحة عن المرارة لا لتقدمها على الحرافة حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما فتامل
فان الاجزاء الارضية معلل لاشتراط الاعتدال **قوله** يعني ان الكثيف آه لا يخفى عليك انجاه

مثل العمل المذكور في العرق بان القابل الكثيف واللطيف في الحرارة **قوله** وفي القابل
اللطيف في الحرارة الحموضة اعترض عليه بعض الافاضل بان العصارة وكذا اللبن ربما
تحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة واجيب بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة
فاذا كان جسم شديد البرودة تكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيعمل البرودة الغير الشديدة
حموضة وبطل انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم ان الشيخ في مباحث الاخلاط
من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفي موضع اخر البرودة فبينهما تناقض واجاب عنه
بعض الافاضل بان الشيخ وان جعل الحرارة في بحث الاخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض
لكنها فاعلة لها لا اولا وبالذات بل بالعرض فلا تناقض في كون البرودة فاعلها اولا
وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا بمخالطة شيء غريب به وهو السوداء
الحامض فقد يصير ايضا حامضا بسبب امر يحدث في نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو
عرض لسائر العصارات من الغليان اولا بسبب الحرارة الغريبة له ثم التحمض ثانيا بسبب
البرد ان فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وحدها الى
السبب المجانسة ثم البرد المستولي بسبب من الاسباب يوجب الحموضة فيكون الحرارة
فاعلة للحموضة بالعرض لا اولا وبالذات ولهذا المستولي البرد الخارجي على البلغم الحلو
قوله ولذلك فان التمر العفص آه التعليل في معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء
في العلل نظير قوله تعالى لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا **قوله** ويسمى المسيح من اللحم
بالا طعم له **قوله** واجزاء صغار العفاصة بالواو لا بالو كما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله
الكبار كما نقل عن الشارح **قوله** من لصاق المرارة آه قال رح يعني ان الهذيان
يورث فيه التفاهة من عدم احساس فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيما هو التفاهة
التي في الهذيان وههنا بحث وهو ان المفهوم من كلام الشارح ان ما ذكروه من اصناع
المرارة والتفاهة في الهذيان يبطل القول بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى
الثالث ولا يبطل القول بانه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر انه يبطله ايضا اذ لا امتزاج
وهو طعم مخصوص انتفاء الطعوم باسرها فالتفاهة المعدودة من الطعوم على اي

معنى حلوّ مثل الاخرين سقط هذا الذي ذكروه من الاحتجاج **قوله** وقد ذكروا ان اسخن
الطعوم الحرافة اه ظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة اسخن الطعوم
فما نقله هنا منافيه لكن كيف ما كان **قوله** ثم يستحيل الى الحلاوة قيل ينبغي ان لا يجوز الانتقال
الى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جملة اسخان الشمس
صار لطيفا ولذا حصل الحموضة فيلها بل صار الطف بسبب الاعتدال حاملا للحلاوة فالاسخان
كان بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة قل مائية الجسم وحصل التحفف والتكثيف فيه فصار
قابلا للحلاوة ولذا غير الشارح الاسلوب وقال ثم يستحيل بذكر الانتقال ولم يذكره في
العفص والحموضة **قوله** من الاجرام العنصرية لان عموم بقية الكيفيات لما لم يعتبر بالنسبة
الى الفلك لانه ليس فيه شيء من الكيفيات المحسوسة ناسب ان يلاحظ الخصوص ايضا بالنسبة
الى العنصريات **قوله** والاختلاف بينهما يعارض فان الحال بعينها تصير ملكة فيلزم
الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شك ان في
شدة والحال ضعفا فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يقال الكيف
الواحد بالشخص تارة تصير ملكة واجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بان المقتضي
للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف في حصول الكلي في جزئياته وصدقه عليها اعني ما
هو قسم من التشكيك لا في ثبوت الحركة للموضوعات والحاصل ههنا هو الثاني لا الاول
قوله وانت تعلم انه قد يستعمل هذا بعينه على حصول في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف
العرضي مطلقا مع ان ما ذكره في جانب التعليل لا يجري في بعض المواد **قوله** الحق ان
منع اعتدال النوع قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحق نفس الاعتدال
النوعي ولهذا ذهب ابن سينا في جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعي او
فرع الحس والحركة ولم يتعرض في شيء منها لقوة الحيوة وذلك لان اثار الحيوة دائرة
الاعتدال النوعي وتوقف الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود امر اخر
مفارق للمدار فالتحقيق يقتضي ان تكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن
سينا على مغايرتها للقوتي الحس والحركة يقتضي كونها ذا اثر ليس لها وليس دليل ولانه يدل

على ان الاعتدال ليس دائما فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعي **قوله** في العضو
الذابل يمكن ان يقال يوجد العادية مع التغذية في العضو الذابل لكن قوة التحلل اقوى
فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحيوة في الفلك عندهم مع انتفاء
قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حيوة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا
الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حيوة الفلك مخالفة بالنوع لحيوة الحيوان كما هو الظ **قوله**
لجواز ان يكون الفعل قد يتخلف عنها لمانع فيه عليه ان المستدل ان القوى التي يصدر عنها
بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوى التي يصدر عنها بالفعل الحس
والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هي هي فهذا شيء كلام يلخص المحصل ومع لا يتجه جواب المص
والجواب انه لا يقدح ثبوت قوة اخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الاثار قوة واحدة
هي الحيوة وقد يمنع عن البعض دون البعض لخصوصية المانع وقد يقال معاني المعنى المسمى
بالحس للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان
قوله اي تبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة المناسب لقوله الاتي حتى يقتضي عليه
قوة نوعية ان يجعل هذه الكيفيات معلول تنبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام في
سبعة على الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جميع الكيفيات ايضا ويمكن ان يعكس حديث
الفاعلية والمعلولية بان يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما يشعر به قوله **قوله** من اعتدال
الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من
القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين **قوله** ثم ان بقاء المزاج
فاعلم ان حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها لانها هي التي
تحفظ بتحصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال فقيه كما نقل عنه ره اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال
تابعا للصورة النوعية مع انها لا تقتضي الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثاني الذي ذكرناه
في حديث الفاعلية والمفعولية **قوله** فاذا تغير المزاج اه الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية
المزاج للصورة ان يقال فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحيوة
قوله وكذا عند المعتزلة اه دليل الوجدان ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق

الاوا، وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسلل اذ
سدة وربط يمنع نفوذه وزوال عاديه الادوار وهو لا يصح الاشراط بحيث يمنع نفوذ
ملك الاموه قوله متفقان في الحصر مثل الاولى ان يقال لان الحرمان متنسا وبان في كونها
جزئين من تلك البنية اه من غير تعرض لاتفاقهما في الحصة لفوالاتفاق في الحصر
وقد صرح بان هذا ابطال لمذهبهم جميعا قوله الموت عدم الحيوة فيه بحث وهو ان المعنى
النسبي لاستيما العدمي صورته محال كما ذكر في العقوبات وقد ثبت عن النبي عم انه يؤتى بالموت
يوم القيمة في صورة كبش املح فيذبح فلو كان الموت عدم الحيوة لزم ما ذكر في الحديث
المحال قوله والاظهر ان يقال اه مثل هذا التفسير معوض بقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم
وبقوله تعالى لنحيي به بلدة ميتا والاصل الحقيقة فلا نصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك
وما من شانه الحيوة في ان لا روح ولا احساس وانت خبير بان النقض بالاية الثانية
على كلا التفسيرين وان المصير الى المجاز متعين قوله معناه التعذر ولو سلم ان معنى
الاحيا فليحمل على حذف المضاف اي اسباب الموت وهذا العذر من الاحمال يكفي في دفع
وبما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلا يصح لو اريد احداث نفس الموت
اريد به انواع وجه اخر للمجاز فليس كلاما معتدا به وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس
لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الايجاد فيكون الموت من الاعدام المتجددة
لا يفيد قوله وقد عرفت ان المحار من تعريفاته عند المص كانه اشارة الى الاعتراض على
المص حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله
ولم يثبت عنه ما يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق قوله اي ذلك التعلق
فربه اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس قول اصحاب الاحوال
ولا قائل بالامان يكون اه قيل مذهب الحكما ان لكل حادث موجدا اما في الخارج او في الذهن
فله مثل وجوده معدات متعاقبة تصير الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه اعتبار عاجلا
في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف يعقل ان المعد قربا به دون غيره ولم يوجد
معد تام المعدات هو دون غيره وقد مر منا في بحث الوجود ما يقتضيه عن امثال هذه

فلا يرد ما الله قوله والعلم والمعلوم متحدان بالذات اه فيه بحث اما اولا فلان العلم
عرض من مقولة الكيف كما سبق والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا واذا كانت
عرضا لا يلزم ان تكون مواخيه للعلم في المقولة فيصح اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء جوهرا
وعرضا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهما لا يلزم ذلك فان من المعلوم عرض
من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية لو وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع من الطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالى
عرضا من وجه ولا يقول به احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما عرفوا
له يكون موجودا بوجود اصيل قائما خارجيا اصيلا لما علمت من معناها فان جميع
الكيفيات النفسانية مثل العدم ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية
والماهية بكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم
غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الاخر واما قلنا الماهية بكونها معلومة
غير موجودة بوجود اصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان تكون صور المعدومات
والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي و
الفرق بين الاعتبارين لا يجدي لان كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما في حالة واحدة
ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفي في وجود العلم اتصاف طبيعته في ضمن
بعض افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما تحكم بابا
الوجدان الصحيح على ان اطلاقهم يدل على قولهم موجود جميع افراد العلم قوله متصف بالوجود
الخارجي اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود فيه كان ذلك حكما على ما
صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه ان الموجود في الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلي
قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية فالاشبه ان الاحكام في عبارة المص
على هذا التوجيه بمعناها الظ ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التي تعرض باعتبار
الوجود الخارجي واما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها في الخارج
قوله وهذا الاحتمال انسب بقوله اه وجه الانسبية ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم

حكم العقل قطعا فحمل المقابلة يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه ايضا وقد عرفت سابقا ان
حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثاني فتامل قوله ومحصول الكلام ان الماهية اه كان
ملخصا السر في ان الماهية لو احكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانيا واذا احكم عليها
باللواحق الخارجية لم يحتج اليها بل يكتفي بملاحظتها ابتداء من حيث هي ملخص السر فيه ان الحكم على الشيء
يستدعي التوجه اليه وملاحظته قصدا فاذا جردت الماهية عن المشخصات وحصلت في الذهن
كانت مراة تشاهد بها الهويات وكان التوجه اليه بتلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية
التي تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة ان نحكم على نفس الماهية بشيء لانها ملحوظة بعاد
كما انك اذا نظرت الى المراة بانها مستوية الاجزاء او منها حسنة اه او نحوهما بل يحتاج
الحكم الى توجه مستانف الى المراة بعينها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر ان
في الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل في الذهن بوجه انه مطلق واما الحاصل الصورة
حينئذ في الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية مبنية عرض الحكم
ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لا يخفى الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الوجود ولا
الحكم به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا
اي سواء كان ذهنيا او خارجيا فانها ان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يا خذها
على مقيدة بهذا الوجود ويلتفت اليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد وان كان
لا يخرج عن نوع اشكال قوله كانت ممتنعة الحصول في الخارج لانها من تلك الطبيعة
ذهني فاذا وجدت في خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه وبطل
عدم جواز انتقال العرض من محل الى محل وقد سبق تحقيقه قوله معلوم الانتفاء بالضرورة
اذا انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمراة فانه ينطبع
فيها نصف كرة العالم فلا يسمع دعوى الضرورة في بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئي
في المراة بل الروية فيها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من راى صورة شيء واقع
في مقابلة المراة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان اخر من غير
انتقال من المراة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع اخر من المراة ولو كان

الصورة منطبعة لاستحال ذلك قوله وجواب الاول قد عرفت في بحث الوجود الذهني
ما في هذا الجواب بما خرج اليه قوله لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي لا معنى لها
في هذا المقام الا تلك فلا يكون هذا الجواب بحالها لما سيجيء من ان الماهية يطلق بالاشتراك
على المعنيين قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم
كون الماهية بالمعنى الاول معينا لعروض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية او غيرها
قوله فقالوا هو حصول العالم او المعلوم اه فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرناه
في تعريف العلم من الموقف الاول قوله ورد بانه يلزم اه قد يجاب بان مرادهم ان
العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تحققهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف
بعيد واقرب منه ان يقال المراد انه نحو هاء الة التعلق والاضافة اذ بدونه لا يطلق
العالم والمعلوم قوله كما دل عليه المباحث المشرقية السابقة وهي المباحث المتعلقة
بابطال الوجود الذهني التي اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث
العلم يدل على ذلك ايضا قوله قال الامام الرازي في المباحث المشرقية اه قيل ان
كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عنه تبين انه في حيرة من حقيقة العلم
لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الاراء في تلك الحقيقة ويحتمل ان
يكون واحدا منها وهذا اقرب مما نقل من الشارح حيث قال جاز ان يكون ايضا
شيئا ذكره من تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي
اريد تمييزه عنه في هذا الموضع وان اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثير
في كلامهم مثلا اذا اريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عنده ذلك المثلث هو المضلع فيتميز
عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعات كالمربع وغيره فليتامل قوله
فسر العلم بالتجرد عن المادة اي كان هذا تعريفا وتفسيرا للعلم فهو ظاهر الفساد كيف
وكون التجرد علة للعالم كما يفهم من كلامه يظهر الان بديهة انه ليس في الخارج امرا
زائدا عليه وان كان تنبيها على انه امر لا بد منه في العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه
قوله المطابقة لماهية المعلوم هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما اذا علم الشيء بالكنه

بل بوجه من وجوهه كما نعلم الان انه بالضاحك فان المعلوم ههنا هو نفس الماهية الانسانية
واما المرتسم في الجوهر العاقل فهو وجه اعني مفهوم الضاحك اللهم الا ان يراد بالمطابقة
نحو صدق المطلق على افراد المطابق فح لا يرد عليه ما ذكر نعم يرد على تعريف العلم
بحصول ماهية المدرك في الذات المجردة الا ان يفهم هذا المعنى من المطابقة بعيد
قوله ان العقل البسيط اراد به الاول واضافة الى واجب الوجود لصدوره عنه
بلا واسطة قوله ليس لاجل صور كثيرة فيه نقل عن الشارح انه قال في توضيحه يعني على
اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون علة العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذ ذاك
يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على التعدد يلزم ان يصدر عن المبدا اشياء
كثيرة اذ لا يجوز ان يوجدها العقل في نفسه لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا
وقابلا معا بل لانه يوجدها في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى
قوله وعلمه لاجل صفاتها عنه وههنا بحث وهو ان الشارح مع انه قائل بالاصلين المذكورين
وقع منه في الاشارات ايضا ما يناقضه حيث ذهب فيها الى ان علم الله تعالى حصولي وان الصور
العقلية متباينة معمورة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في علمه للاشياء كثيرة في لوازم ذاته
ومعلولاتها وهي مرتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لا مقومة لها فلا ينافي تنزه ذاته
عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على ان الواحد يكون فاعلا وقابلا
وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا ايضا يخالف ما اطبق عليه الفلاسفة من ان
للعقل الاول جهات ثلث يصدر عنه بكل اشياء العقل الثاني ونفس الفلك التاسع وجرمه
كما بينه وكان اسناده نفس الفلك التاسع مع ما فيه من الصور الى العقل الاول باعتبار
وجوده بالغير كاسناد جرم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المنكشف الى جهة واحدة في
العقل الثاني والاعتراض الاعتراض قوله فتصور العلم بديهي فدفع الاعتراض عليه بانه لا
يفيد بداهة الكنه قوله لا امتناز عن غيرها اي نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر
بخلاف العدميات فانها تمتاز بالاضافة قوله لكان عدم ما يقابلها فيه دلالة على ان المراد
بالعدمي ههنا ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا المعدوم والا فقد سبق في بحث المعاني

اذ لا يلزم من كون الشيء عدميا بذلك المعنى كونه عدما للشيء قوله وهو اما الجهل البسيط
الذي هو عدم فنقل الجهل البسيط انما يكون اذا كان مقابله الذي هو العلم وجوديا موصوف
بعدمه الدليل على المدعى وهو المصادرة قوله فيكون ثبوتيا فقد سبق في بحث التقابل رده
قوله لخلو المحل عنهما يلزم على هذا ان لا يكون العمى مثلا عدما اذ لو كان عدما لكان عدم
ما يقابله وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالحجر والحاصل انه يجوز خلو المحل عن المتقابلين
تقابل العدم والملكة وانما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب قوله واذا
لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية قيل لا لازم مما ذكر على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة
ليست عدما الا انها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يرد اذا كان مراده
بالوجودية الموجود واما اذا اريد بها ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلا قوله لان ماهية
السواد حاصلة للمحل هذا جوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجود ظلي وماهية
السواد حاصلة للمحل بوجود اصلي فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق
الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود اصلي هذا اعتراف
بانه لم يكن فقط اذ لم يدع احد انه نفس مطلق الصورة وسيجيء اعتراف الامام بقيد الوجود الظلي
قوله وذلك بانه لم يقم عليه دلالة فيقال لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم
علم المدلول في نفس الامر قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة
مخصوصة ظاهر العبارة ههنا يشعر بتغاير الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد
صرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكانه بنى الكلام اولا على التغاير الاعتباري او اراد
بالشعور اولا المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التعسف
قوله لا لحلول احدهما في الاخر الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص بالحصولي
لا الحضوري فيه بحث وهو انه ان اراد ان علم الشيء بذاته وصفاته حضوري ففيه
انه يمكن صرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان اراد انه
قد يكون حضوريا فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم
الحصولي للشيء بصفاته فتامل قوله ففي علم الشيء بذاته يتحد الخ وذلك لان العلم هو الاثر

الحاصل في العلم الحضوري بنفس المعلوم لا بصورته كما في العلم الحصولي فالشيء القائمة بالنفس
من حيث قيامها بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا ظهر ان منشاء السؤال بقوله
فان قلت كيف يتصور اه ليس كون العلم الحضوري عبارة عن نفس الحضور كما توهم والا
لم يتصور اي اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل بصحة هذا الحضور وبتقدير قوله من حيث انها
حاصلة اه حصول التغاير الموقوف عليه تحقق نسبة الحضور لتوقف النسبة ضرورة والتغاير بصلاحية
العالمية والمعلومية لان كلا منهما متاخر عن ذلك التغاير بمرتبتين واعترض عليه بانه ان اريد
صلاحية عالمية لنفسه وصلاحية معلومية له فهو اول المسئلة وان اريد صلاحية العالمية
والمعلومية في الجملة فلا تفيد واجيب باختيار الثاني ومنع عدم افادته فان النسبة ايضا تقتضي
المغايرة بين المنتسبين باي وجه كان واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري في امثاله هو
المقابل للتغاير الذاتي لا الناشي من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام في احوال الاشياء
في انفسها لا احوالها بحسب اعتبار المعتبر الا ترى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية
ثابتة له في نفس الامر قوله وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال اه ظاهره يدل على ان
اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه من القائل بانه صورة حقيقية مستلزمة للاضافة انما هو بتحقق
التغاير الاعتباري وسيصرح في الالهيات في اثبات عموم علمه تعالى بان العلم على تقدير كونه صورة
حقيقية ذات نسبة لا تقتضي التغاير بين العالم والمعلوم اصلا لان النسبة الحقيقية للمنتسبين انما
هي بين تلك الصورة وبين احدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضي تغايرهما ولو بالاعتبار
نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج الى التغاير بينهما فتوجيه قوله فانما يندفع عنه ايضا
باعتبار الوجود الذهني اذا كان منشاء الاشكال عليه لزوم خصوصية الاضافة بتحقق المضاف
ما دفاعه عنه باعتبار الوجود الذهني محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهني انما هو بعد تحقق
تلك الاضافة رتبة او وجودا فلا يفيد سبق تحقق المضاف اليه عليها قوله لا يجوز ذلك مطلقا
اي سواء كان المعلومان نظريين ام لا قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية اه
ورد ايضا بانه لا يجوز ذلك في صفاتنا كما جاز في صفته تعالى وان لم يكن واقعا في صفاتنا قوله
داخل في حقيقته مبني على ان العلم عبارة عن صورة ذات اضافة اي عن هذا المقيد من حيث

انه مقيد لا لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا في حقيقته بل يكون نفسه الا ان يريد
بالدخول عدم الخروج قوله وبعض يعلم الله هذا هو النقض الاجمالي والنقض التفصيلي منع ان
التعلق داخل في حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان
الدليل فيه ممنوع فان يحصل الدليل ان التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون
الحادث داخلا في حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم تبدل احد العلمين بتبدل
الاخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لا يفيد اذ ليس
دليل عدم التبدل الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما فهم من تقرير الشارح فتامل قوله
وسائر الهويات قال الابهري وقد يدفع بان التعلق داخل في حقيقة العلم وماهيته دون سائر
الهويات قوله نظريين فصاعدا كذلك نظري وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف
النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر
لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر كالعلم بان الدليل عن هذا النظر فاذكر لا يدل على
عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين
اه فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان مفترقين فكذا النظران ولا نسلم ان النظرين انما يستلزمان
العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك
عن تعلقه قلت نعم بل قد صرح البعض من ان تعدد العلم بان يراد استدلال البلد عدا الى عدد
علم بهذا العلم انه ذهل الان ويمكن ان يدفع بان مبنى الكلام على عدم تعاقب الاعراض
قوله اي المعلومين النظريين فيه اشارة الى ان ما ذكره صاحب المقاصد في اثناء
الجواب من انه لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة وعدم نفي المعارض
وكون الحاصل علما لا جهلا ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران
ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر قوله جاز انفكاكه عن نفسه هذا مبنى عدم انفكاك
تعلق العلم عنه كما اشار اليه فتامل قوله انما يلزم ما ذكرتم لو جاز الانفكاك اه فان قلت
جواز الانفكاك بعض امكانه والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلت نعم
الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما

جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان قوله على انه انما يلزم القائل بالمحال فيه نامل لجواز
ان يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما اشار اليه في المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المتبع
لكنه فانه انما يلزم القائل بالمحال لو عبّر النافين لها بالايجاب اطلاقا قلت يجوز ان يراد الايجاب العادي
كما قال الاشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تمييزا فحصل الكلام ح انكم اذا جوزتم حصول العلوم
من علم واحد فكيف تحكمون بان المعلومية من العلم المتعدد وانه من العدد وهلا حكمتم بان كلهما
العلم واما اطلاق الحكم على التعلق فامره هين ويمكن ان يجاب بان حمل العالمية على التعلق بها
وتغيير الاغراض بتلك الوجه مما لا دخل فيه لخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة وبمعلومين
اخرى بل هو كلام على اصل اهل السنة القائلين بان الترتيب بين الاشياء عادي ثم الجواب
بان الكلام في ايجاب امر واحد حكمين متجانسين مما لا يتم ح لان اهل السنة يجوزون الكل كما
لا يخفى فتامل فيه قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به الظاهر ان يقول كالشيء والعلم به لان التمثيل
لما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ان يراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين
اذ لا مانع من ذلك فصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لا يتاتى في قوله وكالعلم بالمتضايفين
سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بمضادة اه اللهم الا ان يقال
الى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق ان المثال للعلم لا المعلوم قوله لا من علم
شيئا علم علمه به وكذا من علم نقيضا ذاك لهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا
القدر بل لا بد من مقدمة الاخرى ايضا وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به فثمة معلومات غير متناهية
اه وهذا الدليل لا يجري في النقيضين وساير الاضافات اذ لا وجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق
بالمضادتين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ما ذكره هنا كذلك
لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما نشاء من كون العلم بالشيء والعلم بالعلم به متعددا اي كل
سواء كان العلم بالمضادين واحدا او متعددا وسواء كان العلم المعتبر في اول المراتب متعلقا
بالمضافين اولا كالعلم بزيد وعمرو فالجواب ان مدعى الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات
نحو جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لا يلزم المحال السابق اعني انفكاك الشيء عن نفسه
كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج الى الاستدلال بزعمه بل يكفيه ما سبق ودليل الاستغناء

بالعلم
واما اورد الدليل في صورة العلم بالشيء والعلم به اشارة الى ادعاء امر زائد في هذه الصورة
بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد
في تقرير مذهبهما واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمتحاذيات والمتماثلة والمتضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق
علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر
الدليل وعلى هذا الاعتبار في الكلام قوله يدل على انه لا يتم وهكذا كان الامر فانه يعلق
عرض للمامون في يوم عيد ضعف قليل فارسل الى علي بن موسى يدعوه الى المصلى وغرضه
ان يقتدي به الناس نيابة له فلما توجه الى المصلى قال نفعل كما فعل رسول الله عم و
صار حافيا ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المامون
العلة فخاف منه ثم امر برجوعه فقال علي بن موسى رضي الله عنه علمت انه كذلك فقال انه يسمم
بعد هذه الحكاية فمات قبل المامون قوله فثمة معلومات غير متناهية هي معلومات علمية لا بد
ان يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة حمل على تقدير جواز تعلق علم واحد
بمتعدد فيلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق باشياء متعددة يتعلق به علم اخر
على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب انه لا جواز ان يتعلق العلم بنفسه لئلا يلزم تعاير
اعتباري وثانيا جواز ان يتعلق العلم المعلوم بجملته قوله واما قول من قال ان حاصل كلام
الآمدي منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل وان
لم يجز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتباري ايضا كالشرنبا
اه قوله موقوف على العلم بهما اه فيكون العلم بهما سابقا على العلم بها فلا يكون عينه
فان قلت لا ادنى مما ذكر تغاير العلم بهما والعلم بها لكن الكلام بهما واحد مع تعدد المعلوم
فيتم الكلام قلت وحدة العلم بها ايضا ممنوعة قوله فانهما معنيان وجوديان فهذا
لشرط ان الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى ان لا يكون السلب جزءا
من مفهومهما لا بمعنى ان يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما اختاره المص
فهنا الى اصطلاح من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة قوله وايضا قد ثبت اه
يعني ان اتحاد الذات في الصورة المفروضة فيما يتبت بالضرورة الوحدانية وان قطعا

النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه قوله اخص صفاتها قد يمنع ذلك بتجويز كونها
من الصفات المعنوية ولا يخفى بعدها قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح اي من صفات
العلم النظري ويحتمل ان يريد من صفات العلم مطلقا ولو ضروريا بان يراد الحصول بالامكان
وذا حاصل في الضروري بان يطلب نظريا فانه جائز كما سبق قوله قالوا والتعلق الكلي اه
مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما اشار اليه اولا من لزوم مشاركة مماثل العلم اياه في
الحصول بالنظر الصحيح فاجيب بامكان حصول التعلق المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب
غايته ان ذلك الاعتقاد لو استند اليه يصير علما لا تعلقا جهليا فسبدل الصفات لا لان ذاتها
لا تفرّ لان التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضروري والكلام
في العلم النظري وفيه منع ظاهر اشار اليه في المرصد الثاني في تعريف العلم قوله والثاني
زوالها عنها ان فسّر العروض المذكور للعلاقة وحافظ النفس الدراكة للمعقولات و
خزانتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه فكيف يعتبر في النسيان
زوالها عن الحافظ ايضا لعله يريد بان المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس
وذلك بزوال المناسبة بينها وبين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية
بحيث انعكس منها اليها تلك المدركات قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واحواته اي عدم
كونه متصورا في حالة النوم والموت ظاهر في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة
متصورا في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا ان يبنى الفرق على ان في الشك والجهل
المركب توجه النفس والتفاتها الى نحو متعلق العلم المنفي فمن شان الشاك والجاهل جهلا مركبا
ان يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل والذاهل والكلام بعد
محل تامل قوله علم بمتعلقاتها قد سبق الاشارة الى ان الحق ان اطلاق العلم على الا
مخالف للعرف واللغة فانه فيهما اسم لبعض من الادراكات ولذا لا يعد البهائم من اولى العلم
في شيء منها قوله لانا نقول كلامنا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لا نقول الاختلاف بالهوية
حاصل بين العلمين المتعلقين بشيء واحد اذ كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد
يخالف العلم القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ايضا زيد والعلم به

يعلم ان اختلافهما اختلاف قوي ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك
الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلا يخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف
بالنوع القادح في المقصود قوله لمزيد الاستظهار يعني مقاله ما التزم ما ذكر عدم حصول
هذا الغرض اعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في اصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر
المانع قوله سوى الحس فيه بحث لانه ان اراد بالحس الظاهر فانهم ثم قالوا التخيل يسمى اليه
يعلمها ايضا وان اراد الحس مطلقا فلم لا ان التخيل معلوم عندهم لا بمحسوس وبالجملة كلام
الشارح في اوائل البحث الا ان المانع من جانب المطالع ظ في ان الصور الجزئية من حيث هي جزئية
قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال قوله
مع التساوي في نفس الماهية اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوي في
الماهية اما عند اختلاف ماهية الصورة العقلية والخارجية كما سبق فلا حاجة اليه قوله غير
متمانعة والسر فيه ان التقابل والتماثل وتطاردهما في المنع من الاجتماع من احكام الوجود
الاصل لا الظلي كما سبق قوله في محل الصغيرة منها والسر فيه ان النفس لتجردها لا مقدار
لها فيكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية قوله بجمعه معها واما على التعاقب
فلا يرد ان هيولى خردلة يمكن ان يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا
مقدار لها في نفسها كالنفس فيجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر
عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بها على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثاني
دون الاولى لما بيّنّا في الوجه الاول قوله لا يجب زوالها لان النفس ابدي بالاتفاق
قوله سهل استرجاعها يعني انه قد يكون كذلك لا ان كل صورة عقلية زالت كذلك
قوله لاستحالة بقاء قواها لما مر من ان القوى الجسمانية متناهية قوله ومنها ان
الصورة العقلية كلية قال الشارح ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة
فظاهر وان اريد الذهن المتناول لها ولا لاتها فالمعنى انها قد يكون كلية وذلك
اذا حصل في النفس قوله ليس باشتراك اللفظ ولا من قبيل ما فيه الوضع العام
مع خصوص الموضوع له كاسماء الاشارات ونحوها قوله فهذا يعني كون الصورة العقلية

كلية مشتركة بين كثيرين اى المراد بكلية الصور العقلية واشتراكها بين كثيرين هو معنى المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية كامتناع عروضها للموجود الخارجى كما صرح به فى حواشى التجريد قوله قلت لا منافاة لان كليتها اه تقرير الجواب انه لا الزام كلامه فى حواشى التجريد وما نه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظ ولا للصور العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية فى نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو اخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لها ماخوذة فى نفسها لا مع عوارضها الذهنية اتجه ان الاشتراك يعرض لها ايضا ماخوذة كذلك الا ترى ان الصور العقلية ماخوذة كذلك هى مفهوم الانسان الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه فى كل منها فيعلم ان مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع اخذها صورة جزئية فى نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم يعلل به احد ثم يصح لو استدل على عدم تحقق الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورا جزئية حالة فى نفس جزئية لكان صوابا فليتأمل قوله ومن ثمة زيد فى المطابقة اه اى ومن اجل ان العوارض الذهنية ليست ماخوذة فى الكلية فلذلك وصح هذا القول لو لو كانت ماخوذة فيها لم يكن وجه تلك الصورة الخارج كما سبق اليه الاشارة فى اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستقبل الزم ان يكون على ذلك الفرض بل لم يجز قوله فليست الى حصصها هذا التوجيه يستدعى ان يكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الحصص لا غير قوله ممن يرى العلم عين الصور الذهنية يدخل فى عموم من يرى العلم نفس التعلق او امرا عدميا وليس هذا مرادهما فلذلك صار عطفه معوله المساوية لما لكون البعض المسمى من عرابها الى الفند قوله بل الصور هى بعينها المعلومات اه قالوا لو حصلت الصورة فى الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها

لا العلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا تسلسلت الصور العلمية المعلومة بها وتوسط عن الصور تنكشف الامور الخارجية فالعلم والمعلوم الاولى متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفاراني فى تعاليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة فى وهمك واما الشئ الذى هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان ليس الى ما لا نهاية له الى هنا عبارته قوله بمخالفتها فى الماهية ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت الة لانكشافه وعلما به دون غيره قوله ولو صح تخلف العارض اه الاحرى ان توجه كلام المص ان يجعل العلم بمعنى المعلوم قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها يمكن ان يطبق هذا الكلام على راى الفرقة الاولى بان مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العالمية التبادر من الصورة حقيقة العلمية اى كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على الفساد زعمه وتبيين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن ذلك البحث من هذا الكلام نفسه بل من اصحاب السابق فتفكر ودع حينئذ مثلا والله اعلم قوله لا اشتباه على ان لا يكون اه حينئذ لان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتى الوجود الذهنى بان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهنى وجود مغاير للوجود الذى هو مصدر الاثار وسواء كان فى قوتنا المدركة او فى غيرها وكان كلام المص مبنى على ان علم المجردات عندهم حضورى لا ارتسامى قوله هكذا حقق المقال اه هكذا نص عليه المصدر به وعلى هذا النسق يدل ما هو المحقق تحقيقا على هذا النسق وفى الكلام رمز الى سهو صاحب المقاصد فى تحقيق المقال قوله بان يلاحظها اه اشارة الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية قوله وهو متصور للجواب كانه تاكيد لما سبق والا فهو اه مؤدى قوله فيهم الجواب فى دفعه قوله منشأ انكار الاكتساب فى التصورات كما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة اى علم تفصيلى يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو اى اجماليا فاكتساب التصورات يستلزم الاجمالى فلما لم يمكن لم يوجد صورة اصلا انتفاء الملزوم باسفاء اللازم

206

قوله مطهرة له ومساعدة حال العلم انه قيل للامام ان يقول ما لمعاونة راجع الى
اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي لكون الاخطار
وعدمه يجريان في البسائط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى
ذينك القسمين واما قوله الكلام هنا اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار
عارض من عوارضه فمعناه انه لا يصح الدليل الذي تمسك به المستدل لان العلم بالاجزاء
قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بحقيقة الاجزاء
المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالحقيقة على ذلك بدون العلم
بحقيقته ولو اجمالا لان قوله بكلا طرفيها بحقيقته كما لا يخفى قوله واما قوله العلم الواحد
انه لا شك ان هذا القول من الامام مبني على ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء
ما به مائل بالوجه الذهني ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة مطلقا كما هو الظ فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما لزم من
العلم الاجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد اي الصورة الواحدة لا يكون
صورة مطابقة لمعلومات كثيرة متخالفات الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها …
ما ذكره الشارح بل جوابه ح ان يقال مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات
المتخالفة في الحقيقة ممتنع الذي اشير اليه عين ما لزم في العلم الاجمالي فان اللازم فيه
على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو وتتضمن مطابقة اجزاء
هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على النحو … ولا يتحد وذلك قطعا قوله قال
القاضي المعلوم غير المجهول انه مثل يلزم على القاضي ح ان لا يقول باكتساب التصورات
لجريان الوجه الاول الذي ذكره من … الامام مع انه قائل به قوله او هما عارضان
لثالث مثل هذا العارض ليس مع الجانب المجهول والا لما كان عارض للكاتب بل مع المعلوم
وذلك ان يقول عروض الضاحك لذات الكاتب المفهوم الذي كلامه فيه تامل قوله ولا …
عليك بما اسلفناه اعتراض على القاضي وما اسلفه هو الذي ذكره في الموقف الاول في
استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في التصورات قوله اي العلم الفعلي كما يرجع على

207

الكل انه ظ هذا يدل على ان التصور الكلي كاف في صدور الحركات وهو خلاف ما
صرح به وسيجيء ايضا في المقصد الرابع من مباحث الاين على راي الفلاسفة قوله
واما علمه تعالى بذاته انه الظ ان علم كل احد بذاته ايضا كذلك قوله وهو نوع من الفعل
ظ … العقل بالطرف المعلوم الا مطابقة لا بالنسبة الى العلم الحضوري فان علم
النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل حلول الشيء في نفسه قوله وليس هذا الا استعدادا
حاصلا لها … انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة بالعقل النظري
وهذا لا … نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكر في صدر الكتاب قوله
والتصديق لا يبنيها قد مر فيه سؤالا وجوابا في افتتاح بحث … في البديهيات فليتذكر قوله
وهل يمكن ذلك انه قد مر في اول الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فلينظر فيه قوله ولا
… على العقل الفعلي بالمعنى الثاني … العدم على العقل بالفعل
بالمعنى الثاني الظاهر تقدمه على الاول ايضا … فان عدم العوض له اشارة
الى عدم الاستعداد ولذلك … الكتب قوله واما انتفاء البعض
انه الاحسن ان يقال … باعتبار كون العلم بعض الضروريات من المراتب
… ما ذكره الشارح يلزم … المصير الى حذف المضاف والى
المجاز في الاسناد … وهو ان يحمل التصور للضروريات ويلزم حذف المضاف من
الاسم اعلم بعضها كقوله تعالى او كصيب اي كمثل ذوي صيب وكقول الشاعر …
من فرعه اصبعا اي ذا مسافة اصبع قوله بوجوب الواجبات لا تخ ان المراد بالواجبات
الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد مجاري العادات الضرورية التي يحكم بها لجريان
العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا … وامثالها وكان الشيخ جعل العلم
بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي
يتلقى منه التكليف دلالة عادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا شك ان الكلام من العلم
الصدق مما لا يمنع التكليف بدونه قوله ولا يبعد ان يكون لان النص في كلام الشيخ
ليس على الملازمة لو كان كذلك لزم ان ينتقض صلاحية التكليف بكل صبي يعلم ان الواحد

قوله مطهراته قد تعاوت حال العلم اه قيل للامام ان تعقل حال التعاوت راجع الى
اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاخطار
وعدمه يجريان في البسائط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى
ذينك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا بامر
عارض من عوارضه فمعه انه لا يصح الدليل الذى تمسك به المستدل لان العلم بالاجمالي
…امه على ان العلم بحقيقته الاجمالي
…لم بالفعل على ذلك بدون العلم
…قوله واما قوله العلم الواحد
هو الصورة الحاصل من المعلوم
…الواحد لا يكون علما بمعلومات
…ن مراده ابطال ما يلزم في صورة
اى الصورة الواحدة لا يكون
…ن تمام حقيقة كل منها
…لتمام حقيقة كل من المعلومات
…العلم الاجمالي فان اللازم فيه
…حث هو وبعض ظاهره اوا
…لا يحدد فيه قطعا قوله قال
…ان لا يقول بالاكتساب بالصورة
…على الامام مع انه قائل به قوله او بها عارضا
للمالك فقيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى العام
وذلك ان يقول عروض الضاحك لذات الكاتب لا للمفهوم الذى كلامه فيه تامل قوله ولا يخفى
عليك بما اسلفناه اعتراض على الفاضل وما اسلفناه هو الذى ذكره في الموقف الاول من
استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في التصورات قوله اى العلم الفعلي كلي يمنع على

او اما ما ذكره الكرماني من انه لا استشهاد في البيت لان الى فيه منون والمبحث
بغير تنوين ففي غاية السقوط اذ عدم التنوين في المبحث لا لاضافة الى ما بعده وليس في البيت
اضافة فلا قدح له في الاستشهاد به منه

وتباسه على انتظار الجايع والمتعطش مطلقا فيما ان الم الجوع والعطش والم فيه لا في الانتظار منه

لان موت الشهداء موصوف بعدم الشفقة فيه
وقد ورد في الحديث ايضا منه

الا وما قالت حزام الا ان العلم
المتعلق بالبسيط بعد الاخطار يكون
تنفصلا لا مالكه كلا والمركب فتامل
منه

فتامل منه

وكمل ان يكون المراد ما ذكر
في المدرس كما لا يخفى منه

للموجبة مجاز منه

الكثير اه ظ هذا يدل على ان التصور الكلي كاف في صدور الجزئيات وهو خلاف ما
صرح به وسيجئ ايضا في المقصد الرابع من مباحث الاين على راى الفلاسفة قوله
واما علمه تعالى بذاته اه الظ ان علم كل احد بذاته ايضا كذلك قوله وهو خلوه عن الفعل
خلوها عن الفعل بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلم الحضوري فان علم
النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه قوله وليس هذا الاستعداد
حاصلا لسائر الحيوانات انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة بالعقل الناطقة
ولهذا لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكر بلكه في صدر الكتاب قوله
والعقل لا يثبتها قد مر فيه سوالا وجوابا في افتتاح بحث العقل في البديهيات فليتذكر قوله
وهل يمكن ذلك اه قد مر في اول الكتاب ما فيه سوالا وجوابا فليلاحظ فيه قوله ولا
في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني حد سائغ في تخصيص التقدم على العقل بالفعل
بالمعنى الثاني لو الظاهر تقدمه على الاول ايضا ويجاب بان عدم التعرض له اشارة
الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه يخالف العلما في مشاهدة الكتب قوله واما انه البعض
اه الاحرى ان يقال التأنيث باعتبار كون العلم بعض الضروريات مرتبة من مراتب
النفس لفظ ما ذكره الشارح يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير الى حذف المضاف اولى
المجاز في الاسناد وههنا وجه آخر وهو ان يحمل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضاف من
الاسم ما علم بعضها كقوله تعالى او كصيب اى كمثل ذى صيب وكقول الشاعر وقد جعلتني
من خزيمة اصبعا اى ذا مسافة اصبع قوله بوجوب الواجبات لا يخفى ان المراد بالواجبات
الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجارى العادات الضروريات التي يحكم بها بجريان
العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وماء البحر لا يتحول دهنا وامثالها وكان السر في جعل العلم
بمجارى العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذى
يتلقى منه التكليف دلالة عادية كما سيجئ في الموقف الخامس ولا شك ان التكاسل من العلم
الصدق مما لا يمنع التكليف بدونه قوله ولا يبعد ان يكون لان البعض في كلام الشيخ
ليس على الاطلاق لو لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد

نصف الاسس واعلم انا قد ذكرنا في اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي
العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ وظاهر انه بعد العقل المستفاد العقل بالفعل
ايضا فلعل مراده بكون العقل بالملكة مناطا له انه انما يحصل صلاحية التكليف بالفعل على تكليف
اذا وجد بالفعل لم يكن تكليفا بما لا يطاق والله اعلم **قوله** لانهم يعدون في البديهيات
نظريات الذي زاد في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وقبح بعض القبيح لا كلها لان
المعدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به في الالهيات **قوله** والاحاد يتصور اعتكافا في
الغيبات مسامحة اي اعتكافها المتصور كما يدل عليه تعليل بطلان التالي والجواب بالاتي ابتداء هو
الموافق لما في سائر الكتب **قوله** او عالم لا عاقل له مثل المجانين والصبيان للساعد
مع ان لهم علما حسيا على راي الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور
قوله والنظر مشروط بكمال العقل هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ فمعنى هذا لكون العلم
بالنظر متأخرا عن العقل بمرتبتين التأخر بمعنى انما يتوقع على ما ذكر اذا كانت الغيبات حاصلا
لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل **قوله** وكمال العقل مشروط بالعقل اي بالعقل الاول
نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق كما اشار اليه فلا يسأل **قوله**
سيما العلم بالضروريات المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية عن وجه يمكن به
الاكتساب بمعنى العوين القوي الحاصلة العارضة الاختيارية بالذات ولا بالواسطة لا العقل
الازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان **قوله** ان العلم قد ينفك عن العقل فيه منع
وجود العقل في النائم بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لا يتوجه عليه واليه اشار في
الملخص **قوله** فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف اورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمورد
ان العالم ايضا متحد كما يدل عليه قوله واما لو اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم
فيقال انهما مثلان واجيب بان عدم التعدد لكونهما مثلين والاظهران يقال الحكم بالمثلية
فرضي مبني على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين فلا يسأل **قوله**
فلا يوجب تعدده تعددا فيه سوا كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة
في النفس لجواز ان يتبع التعلق والصورة زمانين بعد تعدد الوقت دون العلم وهذا

اذا جوز بقاء العرض فلا يسأل **قوله** بمعنى الاختصاص بمحله لذاته قد سبق ان المطابق اخص
صفات النفس للعلم فلا يقع الاختصاص بمحله لذاته والا لكان اخص الصفات بهذا المعنى الان يعتبر
فال المطابقة اخص صفات مطلق العلم فلا ينافي كون الاختصاص بمحله اخص صفات من منه
فتأمل **قوله** الاول قول القاضي محصل هذا القول هو الايجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو
السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي **قوله** واما الاختلاف النوعي فهو جائز فكلام
المص هو الجزم بالاختلاف النوعي وكانه مبني على ان التوقف على الكسب فصل مقوم محصل
العلم النظري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كما في المقصود الذي
والتمسك بالمنع وبالسند في الحقيقة لكنه ليس مؤدى كلام المص الا ان يحمل كلام المص على حذف المضاف
اي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاد الشخصي بطريق
القطع بل الجامعة قول الشارح واما الاختلاف الشخصي فلا ريب فيه اشارة الى تلك الجامعة **قوله**
وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر الخ اشارة بقوله الناظر الى انه اشار في العلوم الى
ان المدعى انه يلزم جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاته اليه فلا يرد ان
العاقل قد يخلو عن الضروري وان كان اوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل
السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتصور الطرفين ولا للعزم ويجوز ان
يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الكلامي المقتضي
لعدم استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل التولد قلت العلم يدعون
على الارادة بخلق تصور الطرفين فلا يلزم تعلقها بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم
بالاضافة فلا يلزم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني اصول اهل السنة فتأمل
قوله وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب الخ فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب
في بعض الضروريات مستلزم جوازه في الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت
مبنى البحث منع هذا الاستلزام كما يفصح من جواب المذهب الاول **قوله** ومع استحالة حصول
شئ الخ فيه بحث لجواز ان ينقلب النظري ضروريا فينقلب النظري الوضعي عن الضروري الوضعي
اللهم الا ان يجعل المدعى الانقلاب في الضروريات فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظ

فقالهم والجواب ان جواز انقلاب النظري ضروريا لا يستلزم وقوعه على تقدير الانقلاب جميع النظريات الى
حكمي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بل انقلاب نظري ضروريا بالفعل
فان جاز فليتأمل قوله لا مرجح المذهب الاول المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان
الذهني ولهذا اصبح الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب الاول
لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيص للاحكام العقلية بسبب
ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضروري
الذي هو شرط التكليف العقلي مستبعد جدا قوله من حيث ان العبد مكلف به فيه بحث اذ لا
لا تكليف للعارف فلا يلزم ان من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف وذلك
في المقصد الرابع من احكام النظر الى جوابه فليلاحظ منه قوله وحينئذ يعظم وهو المختار
لما سبق من ان العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة
والحق ان النزاع لفظي كما ذكره قوله والعلم به ليس ضروريا فيه بحث لو قد سبق في المقصد
الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث ان الضروري كافية لنا في وجه الوجو…
وانه لا يقوم بنفسه قوله بناء على ان العلم اه فان قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع
لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع
يستلزم العلم بالاجتماع نفيه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع ايضا
مستحيل ايضا لانه مما يمتنع وجوده في الخارج والا لزم وجود موصوفه فيه قوله فان كل
معلوم معلوم اه فيه مناقشة وهي ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنع التبعية
والا كان المانع متوقعا فالاظهر في العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعي تصوره
ويمكن ان يدفع بان منع الشيء وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا انه بناء المنع ههنا على ما …
الشارح من الفرق ههنا في صدر الكتاب يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية لكن … على
مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لانه الذي ادعى ضروريته فيكفي في … ولا
على قول الشارح انهم لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم في قوله
يستلزم العلم به على التصديق لا يوافقه قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه دوان

وانما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا انما اعتبر في السطر الامكان التحصيل … النسبة اليه … المذهب الثالث … عن السؤال والنظر ايضا قوله

209

كان له وجه في نفسه هذا ويمكن ان يقال في وجه المناقضة ان وجه المناقضة ان منع العلم
بامتناع الاجتماع يكون بالامتناع معه يكون بالوجه المصحح وكل منع فيه يكون بالوجود المصحح مناقض
نفسه لان يكون شاهدا على بطلانه فليتدبر قوله فالحاصل ان هذا الاظهر في العبارة
ان يقال والحق ان هذا اه لان ما ذكره وان كان كلاما صحيحا في نفسه الا ان كونه حاصلا لما
ذكر اولا دليله لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتأمل في السياق قوله المراد بالعلم
السابق هو التصديق ايضا لعل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري
في دليل التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا على الوجه الذي هو الشارح اجابنا
في التصديق دون التصور لانه لو فسر الضروري مطلقا بما لا يتوقف على علم سابق من جنسه
لخرج من التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروري بعيد جدا فينبغي ان يفسر
التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق
سابق ومما ينبغي ان يعلم ان تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي ان لا يكون التصديق
الاستدلالي حكما عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق
… التصديق بمناسبة المعاني لا طراد النظرية فتأمل قوله عطف على ان لا نظر لا يخفى انه
… على لا نظر وانما اورد لفظة ان في المعطوف عليه ليعلم بايراد عامل النصب انه معطوف
قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بما هيته اه لا يخفى ان دليل الوجود الذهني الذي يدل على
وجود الممتنعات بانفسها في الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتأمل
قوله وعلى هذا يقول ابي هاشم اه الظاهر ان هذا يعم كل معقول بوجه الكنه الا ان
يقال قوله لا معلوم له بمعنى انه لا يمكن تعلق علم ما به من الحيثية المذكورة قوله ويحتمل ان
معناه اه وعلى هذا يحتمل ايضا ان يقال معنى كلامه ان هناك شيئا وليس له معلوم موجود فان
كلمة لا لنفي الجنس فيفيد رفعه بسلب الوجود وعلى كل من الظاهر لا يكون الكاف في قوله كالعلم
بالمستحيل مجرد بل للتمثيل لان الحال من الممكنات فالمراد ايضا كذلك كما يعضده ما عن الاعتزال
واما على ما حمله عليه المص فالظاهر انها مجردة قوله وجاء ابو هاشم اه قد سبق البحث فيه في
سابع مقاصد المرصد الاول الذي في الابحاث الكلية فلا حاجة الى ان ما ذكر ههنا مناقض

لما ذكره هناك وبطلان القول فيه معقول السيط ملسطوئه **قوله** وقال الحكماء محل الكلمات النفس
الناطقة قال الشارح في الفرق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة
بعلة بين الاستفاضة من الانوار العالية والافاضة على الاشباح السافلة بعوبه العلـ
والعملة والله الاشارة بقوله عز وجل قلوب العباد بين الاصبعين من اصابع الرحمن يقلبها
كيف يشا **قوله** اعتقاد النفع او ظنه للحيوانات التي افعال اختيارية فاما ان يقال بالعزم
من الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يجعل
التفسير بارادة الانسان **قوله** فانا نجد من انفسنا اه يعني انا نجد ميلا هو مرجح لاحد
المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لا يكون ان
المرجح شيئا اخر لا نعرفه الميل الا بالعينية ولا بالجزئية كما سقط عن الاشاعرة او يكون
امور يكون الميل جزءا اخيرا منها فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم **قوله** ومع ذلك
لا يريد اي لا يقال له المريد **قوله** بل يقول حتى اعتقاد اه فيصير له ولغيره للمعتقد المنفعة
من الاعتقاد وصار وصوله الى النفع وصار خبره الى المعتقد والعبر على سبيل …
وصار احدها اليها جميعا وفيمن يؤثر في موضع الصورة لا اعتقاد اي اعتقاد كان …
لو يؤثر وهو لا اجرا وعمن معتقد النفع ولا الحساب فلا يكون باعثا عليه العقل **قوله**
والميل الذي ذكره امر يحصل اه فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالمدعى
حاصل وان لم يكن يلزم خلو القادر عن مرجح على ناحية عن الارادة بالنسبة الى مقدوراته
الذي لا يقدر عليه مرجح نامه قلت يختار الثاني ونمنع الملازمة لتحقق مشروع ذلك الميل
هو [illegible] ويطلان اللازم … فان … النفي لا الارادة **قوله**
فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل فيحصل البطلان المراد بالارادة ههنا هو الارادة …
التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع او ظنه
مما يوجب ان الغريزة لا يصح فيها ذلك **قوله** والحكماء ايضا مبني على انهم قائلون
وان قالوا بوجوب مشيئة الفعل **قوله** وان كانت مقارنة له وطعن المقارنة صح تعلق
بالصور المخصوصة لا حد طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق ايجاب **قوله** اذا كانت …

210

اه قد سبق الان ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع او ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان
القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الميل حتى لا يكون جعلهم الارادة عبارة عن احدها
مخالفا لما سبق فتدبر **قوله** واما الاشاعرة فانهم جعلوا العزم من قبيل الارادة بخصوص
القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع انه ليس
كذلك لما سبق في بحث القدرة من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة
بالصفة المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد
قوله فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا فان قلت يصرح عدم صحة تفسير الارادة باحدها
على اشياء العقيدة والمشروطة مما لا وجه له اذ لا دخل لاشياء المشروطة في ذلك العدم
حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت بعد تسليم ان التصريح على ما ذكر لا على وجهه
الارادة بل ويخالفه مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطة كان احدها لازما للارادة
لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا
كان اللازم محمولا اللهم الا ان يقال كان يصح رسمها باحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة
فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة بالمرة كما يومي اليه لفظة اصلا واعلم ان ظ كلام المص
يدل على ان المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه وليس
كذلك بل هي عندهم نفس احدهما فاشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها اه الى
توجيه كلامه ولكلام المص توجيه آخر اقرب مما ذكره الشارح وهو ان يحمل على ان
الارادة عندنا غير مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اي بعضهم الذين قالوا
بان احدهما معينا شرط لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل
الاعتقاد شرطا لها **قوله** نعم للمعتزلة ان يقولوا اه يمكن ان يقال الجواب قدم بمنع
كلية تلك المقدمة ومنع جزئيتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوي وعدم المرجح في الصورة
المفروضة البتة نعم لو اثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها بل عليهم
ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قد مر ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع
وانى لهم ذلك الاثبات **قوله** فيختار ما هو الاقرب الى الميل اه فان قلت يجوز ان

بمساواتهما في القرب والبعد بالنسبة الى العطشان ففي هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين
قلت لهم ان يقولوا ان كان احدهما في يمين العطشان والآخر في يساره يختار ما هو في يمينه
لان حركة العطشان الى جانب اليمين اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما في الفوق والآخر
في التحت يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية ينضم فيها الى الطبيعية وان كان احدهما
في القدام والآخر في الخلف يختار ما في القدام ووجهه اظهر قوله توقان النفس يقال تاقت
النفس الى الشيء توقا وتوقانا اي اشتاقت قوله واما لو اضربت بما اصابه آه وايضا
اذا اضربت فلذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالسهو لان السهو مثل
جهل غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير لا يقتضي
كون الارادة من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا سمعه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا
لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور ولهذا اجاز ارادة الحيوة والموت قال فيبطل ما قيل في الفرق ويمكن ان
يجاب بان قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف اي انها صفة تخصص لاحد طرفي المقدور
من حيث انها كذلك وح لا يتعلق بغير المقدور واما تعلقها بالحيوة والموت فمحمول قوله
لان ارادتنا ليست بمقدورة لنا آه وما ذكر في حواشي التجريد في الفرق بين السهو
والارادة من ان السهو مثل جهل غير مقدور بخلاف الارادة فانما هو بناء على المشهور لا
على التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع او ما يتبعه هذا ولا يخفى عليك ان ما
ذكر من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة مما قيل هنا ان
وقال الجبائي يستحيل آه واحتج بان الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت
تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى ما لا نهاية
له ويلزم التسلسل المحال ورد بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة ممكنة مرادة بارادة
ممكنة ~~مرادة بارادة ممكنة~~ وليس يلزم ذلك بل امكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة قديمة
حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كذا في ابكار الافكار قوله واتفق الجمهور المتقدمون آه لكن
قول ابي هاشم منه فقال تارة انه قول القائل لغيره ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة

انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتأسف قوله اشبه منه بالارادة لان
الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني قوله فلا يجامعها لكن يجوز ان يكون الشخص مريدا للشيء وكارها
له في حالة واحدة قوله بل يجامع كل واحد منهما ضد الاخرى هذه الزيادة موطئة لقول المص
لكن ضد الشيء آه فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع ضدها بل المناسب له
ان يقال لكن ضد كراهة الضد آه كما اشار اليه الشارح وحفظ هذه الزيادة ليست
زيادة امر لا يفهم من كلام المص بل يفهم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده
كما لا يخفى قوله ولكن ضد كراهة الضد آه انما يقال ضد كراهة الضد هذا الضد كما ان ضد
كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضد ~~الاول~~ كراهة الضدين ثم كما ستذكر الآن
قوله بخلاف استحالة ارادتها فقد تمنع المص تلك الاستحالة ايضا بعينه لكن هذا اعتراض الشارح
فيما مر بدليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع اعتراض المقاصد على الملزوم
ارادة الشيء كراهة ضده بعد التغاير على ان منع المص يدفعه بغير الاشاعرة
للارادة كما ستطلع عليه قوله لجواز تلازمهما فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين و
المتلازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية
ناسيا المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها
حمل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية لجواز التلازم قوله
كالنوم هو ضد للعلم والقدرة لكن النوم ضد للقدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة
وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة قوله وهو ان شرط كراهة الضد آه زاد
في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فعلى انه لغو في الشرح وليس
كذلك بل فيه تاكيد الانفكاك فانه اذا اريد هذا ولم يكن ذلك المجهول او كره ذلك ولم يرد
هذا المجهول فقد تاكد مع التغاير قوله فاستلزام الشيء لنفسه آه اطلاق الاستلزام مبني على
اعتبار التغاير وقد علم مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن يتعلق
بالضد ان الشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يرد ما ذكر على تغايرهما بالذات
قوله فما لا يتعلق الله لان مثل قولك زيد عالم عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال

غير مما لا يسمح وبالجملة فهو الارادة لا يتعلق بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا
وجه لادعاء ان ارادة الشي الذي يكون ضده مشعورا له يستلزم كراهة الضد المشعور به
وارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعورا له غير كراهة كما لا يخفى على المنصف قوله يستلزم كون
الضد مكروها قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشي مستلزمة لارادة ضده المشعور
به فيلزم من ارادة الشي الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه
ضد المكروه ولا يحصل الا بتجويز عدمها او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد انتهى
هذا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان الاستلزام دليله ارادة الشي كراهة ضده لزوم ارادة
الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سنذكر الان ومثل هذا الدليل لا يجري على ان
كراهة الشي مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة
قوله لجواز ان يريد الضدين اه وانما يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة لكن
من الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المص من جواز ارادة الضدين لا يصح في معرض ابطال
حكم القاضي والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا نعم واما يصلح
في معرض الجواب عما هو من الدليل الذي لم يذكره المص وجوابه لو لم يكن ضد المراد المشعور به
مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادان فاما قوله مع كون الارادة كذلك كيف ولو كانت الارادة موجبة لضعف وجها
ومؤثرة لها لانقلبت الارادة قدرة لتسميتها بعض صفة القدرة كذا في ابكار الافكار قوله
اربعة عشر بل ثلثة عشر الاول بالنظر الى ما وقع في النسخ والثاني بالنظر الى ما يستحقه من ان
ان المقصد الذي جعل حادي عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعرفة قوله
اذ لا تأثير له وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه عين ذاته قوله كالطبيعة للبسائط
العنصرية سيأتي ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط فاما لم يعرض لحدوث شمول الصفة
لها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما يعرض لمثله في قوله فالنفس الفلكية بناء
على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل قوله خارجه بقيد المبدا
لانه الفاعل بمعنى الفاعل عين المؤثر بواسطة انما يصدق اذا كانت القوى هي المؤثرة في الطبائع

والكيفيات قوله كالقاسرية يعني ان حركة الحجر المرمي الى فوق تنسب الى الرامي وان كان
فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المستحجرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان
المبدا للحركة القسرية هو اسنادها الميل المقسور من القاسر ويشغله زمانا الى ان
يبطلها مصاكات وكلامه هنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر مثلا ليست
نوعا مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة نوع استفادتها من القاسر
فيمكن ان يجعل المبدا الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا مخالفة قوله لكن ما في الكتاب موافق
لما في الملخص هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الابهري
وحاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة ام لا وعلى التقديرين اما ان
يكون مبدا الفعل واحدا او لا فهاك كثير فالقسم الاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية
والثالث القوى الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد
القرب في المبدا والتاثير والاولى تركه ثم لا يبعد كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال
ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات الات لها الا ان
من المص ان الغرض التوقف احترازا عن القوى النباتية اولا بوجه فانه لا قرب
سواه قوله وليست افعالها مختلفة اذ المراد من كون القدرة مبدا لافعال المختلفة
ان يكون مبدا الفعل تارة واخرى لاخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان يصدر عنها
افعال كالتبييض والاحراق من النار مثلا قوله القدرة الحادثة على رايه او اجاب عنه
صاحب المقاصد بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التاثير
والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاثير الايجاد
والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى قوله بل جميعها صادرة
عنه تعالى فان قلت بهذا القدر تم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو اراد الله تعالى الخ لان جميع
المعلولات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين
على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين في موضعه قلت نعم الا ان المص اراد بقوله

والواقع يعلم الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما يستلزم على انه تعالى
قادر على جميع الممكنات فلما احتاج الى قوله فلو اراد الله تعالى اه واما قول الشارح بل هو لغو
مناسب هاهنا وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو مناف للواقع من الشارح لانه مر الحق قوله
واراد العبد ضده اه فيه هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا اخر وذلك لان ما
اراده العبد الى الارادة الله تعالى لا يجوز لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
والجواب ان ما ذكرتم انما اذا كان معنى الاية وما تشاؤن شيئا الا ان يشاء الله ذلك
الشيء واما اذا كان معناها وما تشاؤن الا ان يشاء الله تعالى مشيئتكم فلا ومعناه
طوار ان شاء الله تعالى حركة زيد ومشية زيد لسكون نفسه غاية ان يوجد المراد وذلك
مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى قوله ولا يستلزم المانع اه فيه منع سند كون
في برهان التوحيد ان شاء الله تعالى قوله جوز ابو الحسين مطلقا نقل من الشارح ان
الاطلاق هاهنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الامدي من حيث قال مذهب اصحابنا
مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمع المعتزلة
على امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها مقيد لامتناع عند
ابي الحسين لا للجواز عنده قوله ويدل عليه ان ابا الحسين اه وحمل الاطلاق على مصطلح
الاصول وكون عدم التعدد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد
اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على سبيل
وبعد تصحيح مذهب الاشعري كما هو يظهر ذلك في ارادة الارادة فيه انه لا يلائم حالة
المعتزلة في امتناع مقدور بين قادرين كاسبتين او كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع
القدرة الكاسبة كما صرح به المص وابو الحسين قائل بهذا المبنى فتأمل قوله فلا يكون وقوع
مراده الاولى فان قلت لا يصح ح قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت ابو الحسين يقول
بتعلق القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدور عنده ان القادر يتمكن من ايجاده وتركه
حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم يوجد مانع الاخر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا
في الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجدا بين موجدين بالفعل

213

قوله ومنعه المعتزلة الا ان المانع بعضهم وهم المعتزلة القائلون بان الله تعالى لا
يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيهما ذكر في ابكار الافكار من اجماع
المعتزلة على ذلك سوى ابي الحسين تامل قوله بل يكون كل واحد من الاسس اه هذا بناء على
ما اشتهر من ان الاجتماع بين السببين اثنان واما على ما ذهب اليه بعض علماء الصناعة
الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالمتعاقبان باعتبارهما بين نقضا ويمكن ان يجاب
بان الكاسب هاهنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور
اثنان هما محل لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا لفعل فمعنى العبارة ادنى
مسامحة فتامل قوله وكذا نجد فرقا ضروريا بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار اعترض
عليه الامام بان الاختيار فعل باطل عندكم ومعه تم لامتناع العدم حال الوجود وانها
حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وحصوله محال فاين الاختيار واجيب بان الفرق الضروري
هو الوجه بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور
الخارجة بخلاف حركة المرتعش فحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف
الوجود او العدم او بحسب ان الله خلقه او لم يخلقه لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس الفعل
قوله وقال الهمداني من المعتزلة معنى تاتي الفعل اه اعترض عليه بانه ان اراد بالتاتي
ينتقض بمن وقع الا ونحوها وان اراد السهولة ينتقض بالاختياريات العسرة وان اراد
ان الفعل ان شاء يوجد على المشية والاختيار وانه مع القدرة واجيب بان المراد هو
المعنى الاخير ولا غبار عليه بحسب العلم قوله فلنا الممنوع من الفعل اه اجيب بان مراده بالتاتي
الفعل من البعض وهو كالة في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع فلا ينقض بالعاجز لان تأتي
الفعل من العاجز ~~لان تاتي الفعل من العاجز لان تلقى~~ الفعل عند تغيره من صفة الى صفة
واما الممنوع فالتعذر عنده لعدم قدرته في امر من خارج ويتوتر الشارح يشير الى دفعه فتأمل قوله
ثم ان لك وجه المصحح اه فيه الفرق بين العاجز واسا وبين الممنوع من الفعل من
اظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الحكم به فانكاره مما يعجب منه التعجب قوله باضدادها
من النوم فالتعجب فان قلت في النوم احلال الاعضاء ونحوها فلا سلامة هنا كل الالات

كالشمس صرح به فى المقصد الحادى عشر من مقاصد العلم قلت الاحلال بحسب محله الادراك الاول
انك متناهو عن الاحلال بحسب محله العدم المنع ههنا فان الاحلال بحسب محله لتسوى المراخ
وما نفيه اليه المقصود ان فى معنى النوم **قوله** لو فرض الفعل لا ممكن الفعل آه فيه بحث اما اولا فلانه
يستلزم ان لا يكون الامكان والا لازما لما هيه الممكن الا ان يقال بعدم الامكان لا يستلزم امكان
العدم المنع ههنا على قياس ما حصل من ان ازليه الامكان لا تستلزم امكان الازليه وقد عرفت صعوبته
واما ثانيا فلا مقاصه بالعدم العدميه واما ثالثا فلانه لا يلزم من تقدم العدم على الفعل تقدم
تعلقها كما ذهب اليه مثله من قال بعدم قدرة الله دائما وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بنى
الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لا برهانيا ويمكن ان يكون
الكلام مبنى على عدم تعلق قدرة العبد عندنا فلا يجوز تاخر تعلقها عنها واما اتحادها فلجواز تعلقها
فى الحال بموجود المعدوم فى الاستقبال ولا حاجة فى هذا الى توسط الايقاع والحق الى امكان
الفعل فى الحال اللهم الا ان يقال بتعلق العدم بالمستقبل حال التعلق بصحيح سواء كان ممكنا فالا
امرا **قوله** فهى اى فالحالة آه ايكلم يمكن ان يرجع ضميرهى الى العدم بان يكون حال الفعل صفة على
الطرف مع انها الموكوف صرحا فيما سبق لان يكون العدم مع الفعل على فرض فليتامل او
كان خلفا محالا الا انه لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل فيل نفسه سيما عند ظهور الدليل
من الشارح كما لا يخفى **قوله** فان قيل آه حاصله ان العدم فى الحال متعلق بالايقاع المتعلق
على الوقوع وربما يكفى امكان الايقاع فى الحال ولا يستدعى هذا امكان الوقوع فيها كما
قوله وان كان على عا الكلام فيه وايضا لو سلم الفرق فهو كيف يصح الانفكاك بينهما كما سبق
فى نقضه ابطال النفس بالايقاع بحاح الوقوع الغير يستلزم امكان الفعل حال الايقاع **قوله**
لانا نقول ايضاف الموقع آه فان قلت هذا انما فى الامور الاعتباريه وذا ليس بصحيح قلت اجيب
بعد تسليم هذا فى الجمله فى الاعتباريات التى ثم بيننا من العرض المحض الالازم ههنا وقوع
امور اعتباريه غير متناهيه فى زمان تعلق العدم بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع
الامور الغير المتناهيه فى زمان متناه مع انصافهم يمكن ان يقال انما يلزم البس لو لم يلاحظ الا جمع
فيه على حلتاصل **قوله** فانه قد يراد به آه ولكن ان يقرر هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل

الفعل
محال استحالة حصوله فى الزمان المتقدم قبل حصوله فى الزمان المتاخر فلا نسلمها وان اردت
استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اى من غير تقييد بالزمان المتاخر فمسلم لكن هذا المحال
لم يلزم من تجويز حصول الفعل فى الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا للعدم **قوله** او
… مقارنه بحال الحدوث
… قبل حال الحدوث
… بالفعل الحادث حال
… ان … ايضا ويمكن
… حال الحدوث دون
… تاثير … حصول الناقص
… المؤثر … حال حدوث الفعل
… الا فى حال حدوثه
… لا يصح فى البعض او يكفى
… وقد يجاب عن البعض
… يكون الشئ فيه لا موجودا
… للموجود … انهم لا يثبتون
… بالعدم العدميه مكلف
لهذا الوجه قلت انما يتارعون فى كونها … ولو سلم فيكون الزاميا
قوله اجيب بان الاول فى الفعل غير ممكن فلا يتعلق به هذا انما على المشهور والاوجه سبق
من الشارح ان ازليه الامكان يستلزم امكان الازليه فلا محذور على انك عرفت ما فى
تحقيق الشارح ثمه ان قلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافى ازليه التعلق بالوجود
فيما لا يزال قلت بل ينافى لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حال التعلق **قوله** وايضا
ان امتنع آه لو بنى الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا فى الاستدلال على حدوث
العدم بعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى **قوله** الرابع آه قيل المناسب لاصل الاشاعره

كالسين ص اى المقصد الحادى عشر من مقاصد العلم قلت الاخلال بحسب تحلله الادراك الذى اثبت فيما مر غير الاخلال بحسب تحلله العدم المبع فههنا فان الاخلال بحسب تحللهما يسمى المراح وما يعبع اله المقصود ان فى بعض النسخ **قوله** لو فرض الفعل لا يمكن الفعل آه فه بحث اما اولا فلانه

يستلزم ان لا يكو...

المعدوم المبع فهو...

واما ثانيا فلا مع...

فعلى كا ذهب...

الكلام على اعترا...

الكلام مبنى على...

فى الحال يوجود...

الفعل فى الحال ا...

اعلم **قوله** انى...

الظ وضح المحـ...

كان علما بحالا...

عن الشارح ك...

على الوضوع وما...

قوله وان كان عليه عا الكلام فيه وانصا لو سلم العرية فهو كلت يمنع الانفكاك بينهما كما سبق فى معونه انطال النس فالايقاع يحاج الوضوع اليه يستلزم امكان الفعل حال الايقاع **قوله** لانا نقول اتصاف الموضوع اه فان قلت هذا انما فى الامور الاعتبارية وذا ليس بممنع قلت اجيب بعد تسليم جحان فى الجملة فى الاعتبارات التى لم يثبت من الغرض المحض اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية فى زمان تعلق العدم بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية فى زمان متناه مع انضاعهم يمكن ان يقال انما يلزم الشى لو لم يلاحظ التلاحق قدم فليتامل **قوله** فانه قد يراد به اه ولكن ان يقرر هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل

الفعل

حال استحالة حصوله فى الزمان المتقدم قبل حصوله فى الزمان المتاخر فلا نسلمها وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اى من غير تقييد بالزمان المتاخر فمسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل فى الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا للعدم **قوله** او نقض دليلهم اولا اه اجيب عن النقض الاول بان ما يشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل ولا يلزم منه القول بمقارنة تاثيرها كل التاثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم الفا يلبس بان تعلق العدم بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النقض لا يتوقف على قولهم بان العلم والعالمية موثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفى فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول الناقض بتاثير العلم معناه بالعلم الموثر ومن الثانى ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا فعل تاثير فى شئ ملبس تاثير عندهم الا فى حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يدفع فى النقض اذ يكفى فيه انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزونه حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بانه يجوز ان يكون مرادهم فى الصور الثلث بحال الحدوث الحال الذى يكون الشئ فيه لا موجودا ولا معدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجود حالة الواسطة **قوله** الوجه الثالث اه فان قيل المعتزلة لا يقولون بالعدم العدمية فكيف يتم هذا الوجه قلت انما ينازعون فى كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا **قوله** اجيب بان الاول فى الفعل عن تمكن فلا يتعلق به هذا بناء على المشهور والاوفق بما سبق من الشارح ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فلا يتحذور على انك عرفت مبانى تحقيق الشارح ثمة ان قلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافى ازلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافى لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حال التعلق **قوله** وانما ان امتنع اه لو بنى الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا فى الاستدلال على حدوث العدم بعينه يسقط هذا السوال كما لا يخفى **قوله** الرابع اه فيسل المناسب لاصل الاشاعرة

ان يجاب بان التكليف بالايمان مخصص للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز
وهو مدفوع بانهم يقولون الكلام ح الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية
وغير مقدورة كما لا يخفى وهو من الاستحالة بمكان نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على
ما يسميه بعضهم موانع وهي سلامة الاسباب والالات او القوة المصححة كما يتفرع على الاستطاعة
التي مع الفعل قوله يلزم ان لا يتصور عصيان اصلا اي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف
اي بالاوامر فالحاصل ان التكليف بالاوامر مما لا يتوجه لاحد في وقته وبما ذكرنا يندفع ما عساه
فلا يتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهي فقط واما في الاوامر فبالنسبة الى النهي اللازم للامر بالنسبة الى
الضد فتامل قوله مما ليس مقدورا له الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفايدته ان المعتزلة قائلون
بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو افعاله الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا
لئلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع الزاميا ولا الى خلط ما ليس له دخل في المقصود قوله
فلما يجوز تكليف المحال فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور ايضا لم لا يجوز فيلزم كون الكافر مكلفا
مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فلذا
صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فلم يكلفه بخلق الجواهر
والاعراض فليتامل قوله لكن تركه بالكلية قبل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم التعلق بخلق
الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو جعل مقدورية ترك
الايمان بناء على ان كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه صادرا عن بعض نوعه بخلاف عدم الخلق
لم يبعد فان الاعراض عن الشيء يعني تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شان جنسه المقدورية
قوله الاول يعلم بعلم القادر اه حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر في وقت ولا يوجد
شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كون حدوثها متعلقا بشيء منها ام لا وقد يقال قد علم
بعض حرم الكل بجواز الخلو ووقوعه كما في اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم الا
ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا في الجملة وبعدم القدرة على الفعل لا يستدعيه
كون المعدوم انا بان يعقبه الفعل في الان الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في ان القدرة
مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة هو القول بتاثيرها

215

اسعد مما قلت لا لاعانه السابق لان الفروع فروع العدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد
كما لا يخفى قوله وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة اه فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة
اليد مكسوبة لذيها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما اثر للخالق العالم به تحكم والا فما الفرق قلت
مقدورية الجائع متعلقة على جواز سبق التعلق لان الجائع قد يوجد بعد موت القادر وقد نقول
بالدليل قبل ظهور الفرق قوله اي يستحيل ان يوجد اه اشار الى ان المراد بالبقاء مطلق الوجود
قوله ولا يتعلق به في الحالة الثالثة الظرف اعني في الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمنا معنى
الوجود كما ان قوله بقاء ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى قوله والجبائي جعلها حقيقة في
الاستقبال فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للعدول عن صيغة المضارع في الحالة الاولى لا
للعدول عن صيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والاقرب في توجيهه
كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة عنده على الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل
ايجاد ماض واما ابنه وابن المعمر فقد جعلا التعلق عبر الثاني وهو الايجاد فقط قوله
تعلقها العدم دون المعدوم اي دون ذات المعدوم وان كان تعلقه من حيث انه معدوم
واما قالوا العجز لا تضاد ذات المقدور لان المتحرك يتصف بالاختيار لو اعترض له حال حركة ارتعاش
لذات المعدوم واعني الحركة باختيار بالاضطرار قوله لا فرق بينهما الا اما معدوما اه اي لا فرق
في وجه القدرة في احدهما دون الاخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجوده
في احدهما وهي العجز دون الاخر فما ظهر اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود
الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذي ذكره المص ان زوال القدرة معا دون
الزمان بناء على ذلك حصول الفعل من احدهما معا دون الاخر قوله والا لزم اجتماعهما
لوجوب مقارنتهما اه لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من ان القدرة الحادثة لا تتعلق عند
الاشاعرة بما في غير محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين
ايضا وكذا قوله ولا على سبيل البدل اه سواء كان معنى البدلية ان كلا من الضدين
بدلا عن الاخر يجوز تعلق القدرة الواحدة به ابتداء او كان معناها جواز تعلقها به
بعد تعلقها بالاخر فان قوله ولا شك اه يدل على نفيهما جميعا واما تجويز كثير من اصحابنا

للتعلق على الدليل مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثاني والا لزم القول بتعلق
القدرة وكونها قبل الفعل **قوله** وقالت المعتزلة الخ من علم ان السهو مضاد للعلم ويلزم من
القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معاً ان تكون القدرة المتعلقة بالسهو وهذا اطلاق ما يجد
كل عاقل من نفسه من ان سهوه ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم
فان اجابوا بان السهو عدم ملكة للعلم لا ضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون السكر سهوا
انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لا ينتفي الا بطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف
فيلزمكم ان لا ينتفي العلم بطريان السهو وللمعتزلة في التفصي عن هذا الالزام اضطرابات
مذكورة في ابكار الافكار لا يناسب ذكرها في هذا المختصر **قوله** من جنس واحد من المقدورات
على معنى الازمنة اي الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع كما اشار اليه الشارح
في ثالث مقاصد الحركات فان قلت المتماثلات لا تكون الا من جنس واحد اذ التماثل كما
سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدته هي الاشارة
الى ان المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة
من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة
بالحركة وتلك الحركة وهذا السكون وذلك السكون اصلح وجه التماثل بين الحركتين والسكونين
قوله وهي العصبة العضلة قال في مبحث الحروف المصوتة من شرح الملخص العصب جسم
او النخاع وهو ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس
والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم
مؤلف من العصب والرباط ومن ليفهما ومن اللحم الحاشي في خللها والغشاء المحاوي
اذا انقبضت جذبت الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو
فتشنج فيتحرك العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو **قوله** ويتوجه ان
القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فان قلت لعل الامام اراد بشرائط التأثير
الذي هو الله تعالى فان للتأثير شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها
حصل التأثير وهذا الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريح

في اعتبار تأثير قدرة العبد بالفعل حيث قال فيها وان اراد القوة التي انضم اليها مرجح حتى
صارت مؤثرة تنافي احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل او بعده
والتحقيق ان اريد بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية
استحال تأخر الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التأثير مجازاً باعتبار جري العادة بخلق الفعل معها
لا بالخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين
وبدونها تتعلق بهما **قوله** لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والملم لا يقال تلك التفرقة تحصل
بقوة الى العادة فانه تخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس
جواباً عن استدلالهم على كون الممنوع قادراً بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والممنوع
لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وعن خرق الخالق ودفعه ان قلت
في لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني العجز
في الزمن دون الممنوع قلت هو الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نبهنا
عليه هنا نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات لصح الجواب بان
تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون الممنوع وقد اشار اليه ايضا **قوله**
وما يقال آه اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية **قوله** ولعل الاشاعرة انما
لم يحملوا كلامهم على ان المراد من العجز انه عرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا التفسير
لان القدرة عندهم وجودية فلو حمل العجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغي ان يكون القدرة عدمية
عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه **قوله** فالزمن عاجز عن القعود وسل معنى عجزه
عنه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر
انه لا ينافي القدرة كيف ولو تم ذلك لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجأ الى دعوى الضرورة
وفيه ما فيه **قوله** فمتعلقهما واحد فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذي هو القيام مثلا
ان تعلق القدرة ببعض وجوهه بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد
وتعلق الارادة ببعض الوجوه بخلاف تعلق الكراهة **قوله** لانه لو اختلف متعلقهما لم ينتفيا معا
قلنا يجوز ان يتعلقا ببعض الوجوه فتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه هنا في الارادة

والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود **قوله** هو الاجماع على عجز الزمن من القيام قبيل
ولتمام القول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه **قوله** فقيل هي
مقدورة له وان كان لا علم له بها اقول فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا
يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالعدم على العلم هو المسلك القوي عند محققي المتكلمين كما تحقق
في الالهيات وما صدر منها من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم مستبعد لان البيان
المذكور يعم القليل والكثير وقد يعالج في احوال العلم يقولون بقيام السعود تحت وصار النوم
اخر كما يقوله الاستاذ وفيه نظر لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما تشهد به
والمدعى ان الذي يقوم به القدرة لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتامل **قوله**
وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له اي الافعال الجارحية غير مقدورة فلا ينافي ما
اختاره بعد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك
النائم ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة ان مراده من عدم الفرق
بينهما عدمه في الادراك لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها **قوله** لم يبعد
عند السكك في تسويتهما في حق اليقظان اراد التسوية في الضرورة وعدم المقدورية
المراد بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق السكك المدعى بعده عن المعقول هو
تسويتهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر ان التسوية ثابتة في نفس الامر
منها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده السكك الثابت في تسويتهما فان
منصبه للسكك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان
السك في التسوية يتضمن تجويزها لان السك يتساوى الطرفين فليتفهم **قوله** واما الرؤيا فخيال
باطل عند المتكلمين اقول فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي عم جعل الرؤيا الصادقة جزا
من ستة واربعين جزا من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم
الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون ما يحصل للنائم ادراكا بالبصر رؤية وما يحصل
ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا وكون النوم منافيا
للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصحاب فالبطلان الكل بالنسبة الى عامة الخلق

تؤيده تعليلهم ذلك بعدم جري العادة بخلق الادراك في الشخص وهو نائم لدلالته على جواز
ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات **قوله** ولان النوم ضد الادراك
اقول فيه انه مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مضادة النوم للادراكات بعينها
في النائم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة **قوله** لم يبعد لانتقاشه
او بان قلت مراده لا مانع في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية فكما جاز ان ينتقش
النفس بالصور الكثيرة المتضادة المتخالفة في المقدار الواردة عليه من الخارج فلم لا يجوز انتقاش
الحس المشترك بالصور الخارجية وما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك
على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل **قوله**
واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما اشتاق كلامه يدل على ان كلا من دينك الامرين صارف
مستقل كما هو الظاهر فقوله او احدهما يحل تامل **قوله** اذا نام انقطع عن الحس اقول الاظهر ان يضم
اليه وقد لا يتسلط العقل والوهم عليها بالضبط حتى ما يرتفع المانع بالكلية **قوله** يلبسه ويكسيه الخيال
او ولما كان اكثر امر الحس المشترك ان يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل
ان يكون الحركات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية **قوله** وقد
يعرف فيه تصرفا كثيرا ولهذا السبب اعتماد على رؤيا الكذابين والشعراء لتعود متخيلتهم
بالانتقالات الكاذبة الباطلة **قوله** والصفراوي يرى اي طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة
السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة **قوله** ومما يوجبه مرض او غلبة خلط ان قلت
كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذي هو عين غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة
خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ او ههنا ليس في محله قلت فليكن بمعنى الواو او للتخيير
في التعبير ومثله كثير في المفتاح او يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثارة لخلط
من الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة **قوله**
اضغاث الاحلام الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم واضغاثها مخالطها جمع ضغث
واصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة في
وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل او لتضمنه اشياء مختلفة **قوله** وما هو لا يوصف

بالنحو ولا بالعدم هذا ابناء على ان النحو صفة وجودية او عدم ملكة قوله بناقص ذلك فان قلت حمل
المائة الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى المائة الاولى وهذا القدر يكفي في اطراد ذلك الاصل
قلت كلامهم في المائة الاخرى ولو منضمة الى الاولى لا في مجموع المائتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها
عن كون حملها من جنس مقدورات العبد قوله فلينافي الا علمهم اه وانما ينتقض ذلك الاول
ذكر بالقدرة على حمل اجزاء المائة فان القادر على حمل المائة قادر على عشرة وعشرة فاجزى مقدورة
فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلا تأمل قوله فان قالوا الحمل
وان كان يحصل الخ لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد
في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول الا ان يبنى على ان مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدورات
من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقا بل اذا وجد ما يوازي اعتقادات متعلق المقدورين لما
له اعتقاد وح لم ينفع قوله في الجواب وان قلتم انه الخ لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد
في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ما ذكره هنا تشبث بالفرع
الثالث فان الاثنين المتلاصقين بمحال مجتمعة لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه
بعد تسليم ابتنائه على التولد نقل الكلام الى اجزاء المائة المجتمعة والاظهر في التوجيه ما ذكر
الا يجري حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المنفصلتين
بمحلها واحد لما امكنهم الانفصال في المائتين المنفصلتين تأمل قوله فمنهم من قال انه الحق
ان يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل
على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما يستقل بحمله في الجملة كما حكي مثلا في مباحث
التولد من الالهيات لكن لم ينقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد قوله الى جهات مختلفة
انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من
صدورها الى جهة واحدة لا بها اثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بالطريق الاولى وهل لا يجوزون
تجوزون تولد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة قوله وهو من قبيل
تحكماتهم الباردة وفيه ايضا مناقضة اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع
اجناس مقدورات المخلوق قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا فان قلت لهم ان يقولوا الخ

الذين استدلوا اقوى منه بواسطة او اكثر وفي صورة الاحتجاج التحريك للحجر الذي يمسه اليد
بلا واسطة ولما يعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان يمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاحتجاج
كالو فرضنا سطحا جوهرا مركبا من الجواهر الفردة وموضع على الكف وموضع وان لا يمس في
صورة التوزيع الابعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يحدي الفرق في جميع المواضع قوله ومما نقلنا
بين ان كلام الجبائي اه سياق الكلام يدل على ان الجبائي يقول بوجود العدد باعلى تحريك
الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وعلى هذا لا يقول بوجود القدرة متعلقة
بهذا المفصل يصح حمل كلام الجبائي فرعا رابعا الا ان الشارح نظر الى ان الفرع الثالث
المذكور في المتن تولد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم
تولدها في محال مجتمعة فادرج فيه مذهب الجبائي فانه ما في الباب انهم بعد ما اتفقوا
على عدم التولد هنا فالجبائي على بقاء القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على
انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته قول الشارح من تتمة الفرع الثالث قوله لان المزاج كيفية
متوسطة اه كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء
فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار والتام قوله فليست القدرة نفس المزاج فلا يقال يجوز
ان يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد
المتبوع وهذا انما يرد اذا حصل دليل التعدد اختلاف الآثار واما لو احصل كون احدهما
ملزوما دون الاخر وحصل اختلاف الآثار موبدا له فلا وقد يستدل على التعدد وعلى التعدد بان
المزاج يوجد في المعادن والنبات ولا قدرة فيهما فعدد بحث بغايرهما وفيه ان هذا لا
يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود قوله قد
يمانع القدرة كما عند اللغوب فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج بمانعهما باعتبار
الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتمسك في تحقق القدرة في جميع اجزائه الاعضاء هو
الوجدان فليتمسك به في المغايرة من اول الامر قوله اما المبدأ فهو القدرة اعني
كون الحيوان اه قال ابن الله العدوي هذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا يختص
بما به يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعا وليس مراده الاختصاص ايضا

بل بيان مبدئيتها ثم قال والحاصل ان القوة هي المبدأ الكامل ومبدؤها اصل المبدأ في نوعه
هو المبدأ بالكون المذكور مسامحة لانه اعتباري تحلا فيها بالمراد وصفها بالكون فلا جرم صار الاستعمال
دليلا على الشيء لا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا ان يثبت
المساواة بينهما ولم يصح ههنا فالاولى ان يقال الضعف يلازمه الانفعال وعدم الانفعال
يدل على الشدة والقوة قوله اعني الصفة المؤثرة لو يدل الصفة بالامر ليظهر تنافي الصورة
الجوهرية المؤثرة لكان اولى قوله ولها لازم هو الامكان بين الامام العلاقة بين القوة
والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا فرق وبينه
اليه المص قوله بناء على ان المعنى الذي اه حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل
في كونه منافيا للقوة وان كان القوة في الموضعين بمعنيين قوله والمهندسون يطلقون
اه قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون
ضلعا لمربع وبعضها ليس يمكن له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كانه امر ممكن فيه
وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثله ثم قال
عرفت القوى وعرفت ان علل القوى اما الضعف واما العجز واما التسهيل الانفعالي
واما الضروري واما علل المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي موازي
فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه يشبه من القوة القوى على جميع المعاني
قوله خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعض اه قال بع اه هذا الاعتقاد ضعيف لان
السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكان الجسم لا يحصل من السطح لانها
اعراض لها ولا تتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله
يتخيل المربع واما ان حدوثه بها فكلا قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها
اي مربعه يساوي مربعيهما اي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا ان وتر
القائمة قوي على ضلعيها اي على مربعي ضلعيها واراد ان مربعه يساوي مربعيهما
والتعريب ان مجموع مربعيهما لما يكون قوة للوتر فيندرج في قولهم مربع الخط قوة له
الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع

ويطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسها حصل ماية فالماية مربع العشرة والعشرة جذر
الماية فلو فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة اجزاء متساوية فمربع كل ضلع ماية فمجموعهما مائتان فالحاصل
من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر
مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة
عشر في نفسها ماية وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة
وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تحققت المساواة على
النحو الثاني ايضا فليتامل مبدأ التغير في اخره قال الشارح في حواشي التجريد القوة
بحسب الاصطلاح تتناول القوة الفعلية والانفعالية اعني التي تجمعها نحو الفعل او الانفعال
فلذلك اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة
المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتاثير ههنا
التغير مطلقا سواء كان تاثيرا او تأثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبي القوة تمنع الصفة
المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر وهذا الكلام منه يؤيد
اطلاق التاثير على المعنى المتناول للتاثير والتأثر والقول كما مر يظهر لك من سياق كلامه انه
حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتاثير والتأثر وجعل التعريف شاملا للقوة
الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون
ذلك التغير في اخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المبدأ وهو المغاير بين
محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل
مطلقا فحاصل التعريف انها مبدأ التغير من شيء في اخر والتحقيق ان المعالج اه فيه
المعالجة هي الطب العملي وهي لا تختص بالنفس لانها لا تكون الا بالآلات البدنية نعم يمكن ادعاء
الطب العلمي بالنفس وان كان حصوله لها بمعونة الآلات فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق الا
المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما جاز تاثرها عما ارتسم
في قواها بان تنتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى وتحصل لها بواسطة ذلك
اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان يتاثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى

من الصحة والمرض والجواب ان الآلات الفعل لا يسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الى الفاعل
واما كان هذا القيد موجبا لما اشار الى جواب ما يقال المعقول كون القيد في الاثبات موجبا
لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا قبله فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا
ليس بقيد لاجل في التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المقارنة الدائمة لكن
في دلالة صدق الحد على كفاية المقارنة الاعتبارية نوع مسامحة فلا يدفع بلزوم اسناد الكل
اذ الام يحمل عليه فتامل   فالاول النفس الفلكية قال الشارح رح في حواشي التجريد ايضا
النوع الشاعر التي يكون مبدأ الفعل واحدا في النفس الفلكية فالاول دليل عليه وكذا الحال في
سائر الاقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار
العناصر   مجازا متعلق في المعنى بقوله سبب العدم عليه لا بقيل بدل عليه تاخر عن ذلك
القول وبدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للعدم بحسب الظاهر
الى بحسب مقارنتها للعدم المراد قد سبق ان الارادة بحث مقارنتها اللمراد عند اهل التحقيق
فهذا الكلام لعدم ولعله الحكماء   لان اللازم للعدم على توجيهه هو الامكان
الذاتي فيه بحث لانه يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر
وسيجي في مباحث التكوين من الالهيات ان الصحة من يختص على الامكان الذاتي الا
هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة
لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس الامكان بالمعنى الاول
يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم
تساوي الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي
اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتامل   قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد
اه حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود من غير تغاير في ذاته يمكن ان يصير ابيض واما الهوا
ما لم يصر ماء لفقد صورته النوعية الداخلة في جواهره فلا يمكن للهواء المركب من الصورة الهيولى
والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اريد بالهواء هيولاه مثلا امكن ذلك
امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا ان يصير ماء فلا فرق بلت

لان هذا الكيفية بعد ما سبق فاذ احصل الاخر قبيل هذه الكيفية على السائر الستواتي يكون مع الكيفية من حيث انه معاير بالدات تم

قوله وربما يتعاقبان كالصور النوعية للعناصر مثل الصورة البرودة التي للاخرون والكيفية التي للكوسين وكالالاحد السابقين لها كاحد وكالحرارة والبرودة على ما مر تم

الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان
الذاتي   وهذا تكرار لما ذكر اولا فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل بعضهم كلام
الشارح عليه واما لو حمل قوله اولا واراد ههنا جنسه ان المراد في هذا المحل بالعدم الذي يطلق
عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال في العرف للعلاج نفسها انها قد يطلق على نفس
العلاج لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله في العرف يأبى عن حمل العدم في كلامه الثاني
على تمامها اذ اطلاق القوة في العرف على جنس العدم ليس الا قلت لا تكرار ح ايضا لانا
نحمل العدم في كلامه السابق على تمامها لا على جنسها وفي الثاني على جنسها فتامل
من على ان يعكس في نَغمةٍ نَغمةٌ قال رح المشهور في الكتب في نقدٍ نقرةٍ لا نها هي الفعل
الصادر واما النغمة فحصل بها   بين الجزنين رجل خرّ بز بالفتح بياع الخربزة اى البطيخ
ثم وهو القربز ايضا وهما معربان   فان الخلق لا يتصور فيه ذلك قد يناقش
فيه لجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود فلا يمنع اتفاقهما ان لا بد لنفيه من دليل قوله
الى الله تعالى لما اه ذكر رحمه الله تعالى في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا الاتباع
في التي تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية قوله قد سبق ان الاختصاص المعتبر
ههنا اضافي بالقياس الى النبات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليست من قبيل الاعراض كما سلف
قوله او منفعة او مشاكلة فان قلت سيجي ان اللذة ادراك الملائم وظاهر ان محل اللذة موجود
في جميع الصور الثلث فما معنى حمل قوله او منفعة او مشاكلة فيها العوله من لذة قلت المراد
باللذة ههنا معناها اللغوي قال في شرح المقاصد لا يشكل ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة
انما هو للحسي دون العقلي قوله وقد يقال دوام الاستمرار معدود اه فان قلت يلزم على
هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير ازليته اصل العدم هنا ظاهر
قلت يمكن ان يقال في دوام استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلا متجددا اذ لم يوجد في الازل
الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح على هذا وايضا يمكن ان
يتصور مثله في نفس العدم ايضا قوله قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين اه فان قلت
اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلوة يفعل ضدها فاما ان يقولوا ان الصلوة معدوم حال

[illegible]

كون ضدها مقدورا او لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف اصلهم في تعلق قدرة الله
او قدرته بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد ان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به
وذلك يفضي الى اجتماع ضدين وهو محال وان كان الثاني فالصلوة غير متروكة لفوات شرط
الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء واهل اللغة قلت ليس مرادهم كون الضدين في
الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكر **قوله** في تفسير ما عدا الترك
وما عدا الرضا المفسر بترك الاعتراض **قوله** يدركها من نفسه الاقرب ان من يجيء في كلامه
قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض **قوله** وقيل اللذة ادراك الملائم قائله ابن سينا
فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك
الملائم من حيث هو ملائم وذكر ايضا في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى لكل
في ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الادوية القلبية ان اللذة
ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من هذا الكتاب اللذة
عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك
مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها
وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة فهذه عبارته دالة
على انه لم يجعل الادراك سببا للذة وجب ان يكون مغايرا للذة لان الشيء لا يكون سببا
لنفسه فمن كلامه يدافع على ان في التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست مجرد ادراك
الملائم بل ادراك ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به بعينه في الاشارات لا انه
المراد من الادراك معناه اللغوي اعني اللحوق والوصول لا الادراك الباطني لانا نقول قد صرح
بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم جعل الادراك المذكور في التعريف بمعناه
اللغوي ويمكن ان يقال المراد بالملائم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن
يبقى الكلام في الاحتياج الى قيد النيل في التعريف الثاني بهذا فان قلت التعريف الثاني يدل على
ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور في تعريفه بمعنى الاصابة والوصول
كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق

احدهما يستلزم عدم صدق الاخر فصح ان المعرف مجموعهما ومجموع الادراك والنيل لا
يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون اللذة
ماهية واحدة وحدة حقيقية قلت الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك يجامع النيل
فالمعرف هو المجامعة قال الشارح في حواشي التجريد اخذا من المحاكمات فان قلت يلتذ الانسان
بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا الالتذاذ ولا نيل قلنا هناك تخيل
النيل ولعل مرادهما انه لا التذاذ ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذة بجماع الحسناء
وشرب مشروب مرغوب فيه والالتذاذ انما هو بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الحاصلة له
المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة **قوله** فالكمال والملائم هو كمال الشيء الكمال يطلق
اولا على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لاتصافه اولا ويطلق اخرى على
المقيد بالمناسبة وهو المراد ههنا فذلك الحاصل للشيء كمال باعتبار المذكور وخير باعتبار كونه
مؤثرا له **قوله** كالتكيف بالحلاوة فانه هذا مثال للملائم كما صرح به بعض الفضلاء لا للادراك الكمال
الذي هو الملائم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لا
يأباه لان ادراك النغمات ملائم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة و ادراك
الملائم كما ان ادراك حقائق الاشياء ملائم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة
قوله للقوة الغضبية اي للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملائم انما هو
النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من علم النفس
من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر
فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ ويتألم بذلك وكذا الحال في الاذن واما تألم العين
بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألما من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس
لانه يحدث فيهما الم لمسي وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار
كمال للعين فكيف زعم انها لا يلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم اجاب عنه الرازي
في المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصافها
بها ولا نوجبه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا تحصل لها اللذة

المقر ما ادراك الكمال مع الميل ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان لا يسبب اللذة لا منه مما لها

لان كما لها ادراك الكيفيات الملموسة لانفسها ثم ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وتحلا الكمال

مطهران ما ذكر الشارح في حواشي التجريد من ان للقوى الحسية كمالات هو ما عندها بانها

تدركها من حيث الحس فلذتها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها الالوان الحسنة

والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة كل

نظر اللهم الا ان يحمل على المسامحة بالتقدير قوله لم يبين بالبرهان ولهذا انتقال الظان اللذة

انبساط النفس عند ادراك الملايم لها او لبعض قواها قوله وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافي

قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية

قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي قوله وانما

مقصود الكلية اه هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيات لا معرفات الكليات

بالكلية قوله وما ينبه على انه اه تقرير الشارح يدل على ان قول المص وما هو موجب مبتدأ

به خبر مقدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى الالم

والاقرب الى عبارة المتن ان المستتر في يحدث وفاعل يحدث ما يوجب وما به خبر المبتدأ

قوله بلا شوق اليه وانما قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الشيء

على التدريج وفي وجدان المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له عادة السؤال

وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك قوله وقد يقال اه فان قلت مقصود المص

من قوله بلا شوق اليه نفي الشوق مطلقا اي التفصيلي والاجمالي بان لم يخطر بباله قط لا اجمالا

ولا تفصيلا كما ذكر شارح المقاصد لان هذا القبيل مثل هذا الغافل لا يسلم اشتياقه

الاجمالي في شيء من الصور فان قلنا اذا كان الاشتياق الى كمالات هذه الامور في حق

جميع حرفيا تعالى لا تفاوت للذات بحسب حصول المعتاد والا لزم ما هو البطلان لان من طالع

حال حصل في العادة بلا شوق ما ليلذ بمطالعته حال اخر دونه قلت لا ايلام مما ذكر عدم التفاوت

لان الاشتياق الى مطالعة كمال الحال وان كان اجمالا اشد من الاشتياق الى مطالعة حال ادنى

من مرتبة الكمال ثم وتم فتأمل قوله فان من عقويه اه اجيب بان قطع العضو ... بانه

لا في عادة الحال ان كان مع التفات النفس والشعور فلا نم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال

لا تفاق على ان الالتفات شرط الادراك الا ترى انه اذا انصرف النفس الى امر مهم شريف كالتأمل في مسألة علمية

او خسيس كاللعب في الشطرنج وامثالها ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وانت خبير بان التفصيل في

تأخر الالم التجربة قوله وهو عدمي فلا يجوز ان يكون اه اجيب بان التفرق للمس عدم

الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج

ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذاتي

هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمي يجوز ان يكون جزءا اخيرا من اسباب المعلول

وان لم يجز ان يكون موجدا قوله بان التفرق مداخلة لها مدخل عن هذا وعن قوله

فان من عقداه بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب

فلا يجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بعد انه قوله الا ان تلك التفرقات

ليس حداه مثل التفرق الحاصل في الاجزاء بالاعداء والنماء وان كان كسر الكلية منصوصة

وكثير التفرقات لا تعتادها لان حاسة عضو اخذ الم يدرك الى الصغر السوق لم يدركه

حاسة عضو اخر لذلك فتأمل قوله لما دال بالتفرق ما طبعه كل منهما اه فان قلت العضو المقطوع

المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقي ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود

طبعه كل منهما الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج

المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل بعد المزاج المعدل له عند البرء

اولا لا بل انما لا يحس بالالم لاستمرار المزاج السيء فيه تامل والظاهر الاول وان كان

لا يخلو عن منافاة فتامل قوله هو سوء المزاج المختلف لكن اشترط في سوء المزاج

المختلف المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا ولا يابسا على ان الرطوبة واليبوسة

من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض

لانه قد ينتجه لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات وقد بحث اما اولا فلما تقرر في

المزاج ان كلا من الكيفيات الاربعة فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة اقوى ولهذا

سمعنا بالعلسان وبالحلة كما يحصل التشويه سميا التفرق الاتصال ولكن سميا للوجع من توسط
تفرق الاتصال اللهم الا ان يبنى كلامه على انهما ليسا محسوسين كما مال اليه في فصل الاسطقسات
من الشفاء وان كان مخالفا للمشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة
ايضا تسبب التفرق بواسطة التحوّل الاذى لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع وقد يجاب
عن هذا بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة
نفسها قوله لو لم يسمه العفونة اه يمكن ان يقال العفونة تسمية الملزوم باسم اللازم تفرق
على تعريف دخول جرم ابديه ولا دليل على ان هذا التعريف الحاصل من المجموع ادنى من تعريف
الاول ولان تعريف جراحة ايلامها بعض من ايلام بعض الاشعة قوله من جران صاحب
العصب البحث في الاصل ان يرد الاول الا نوما وبدعه بنوما كيف يكون في الحمى والدق ايضا
نوع من الحمى وبعض منهم من كلامه قوله واما المعنى فان الاحساس شرط عند ابطال
يخالف ما مر في بحث البحران من ان لعدد البحرين اذا كان اسرع اشتعالا من الحار مثلا
دل ذلك على ان في الاسرع كيفية يعاضد المؤثر الخارجي في التأثير فليتأمل في التوفيق
قوله كصحة الناقه نقه من مرضه نقها مثل تعب تعبا وكذلك نقه نقوها مثل كلح كلوحا
فهو ناقه اذا صح وهو في عقب علة والجمع نقه قوله وصحة النبات ايضا قال في شرح المقاصد
هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية
على ما صرح به اللهم الا ان يراد بالملكة والحالة الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او
يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارح الى ذلك في
اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله اعلم قوله حيث قال الصحة هنا اه قيل
ليس مراده معرف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها في الطب وهي صحة الانسان قوله وليس
شيء منهما من الكيفيات النفسانية وهو ظ لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من
الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه في المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والاستواء
من مقولة الوضع كما صرح به اللاهوري قوله واقتصر المص من بينها على اعتبار الوضع اه

واعتذر اللاهوري عنه بانه لم يورد الامور المحصلة في كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان
ولما سوى التركيب اما كذا واما كذا ليس مباينا للمحصلات بل للاقسام قوله فظاهره عدمي
حل الظ انه ان اريد بتفرق الاتصال المعنى المصدري فهو انفعال وان اريد الحاصل بالمصدر
فهو امر عدمي قوله فلنا الموضوع فاعل الصحة اه وقد يجاب بان الصحة مبدأ الفاعل
والموضوع فاعل ولفظة من في قوله من الموضوع له بمعنى في كما في قوله تعالى اروني ماذا خلقوا
من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة في الموضوع له والصحة في البدن عن محسوسة
لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور قوله
والاظهر ان يقال انما كان الاظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بنفي الواسطة
الوجودية ومترددا في ... المرض ليس بمتعين قوله فلا واسطة بينهما اصل عدم الواسطة
مبني على ان يجعل لفظ الافعال في تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه
ما فيه اللهم الا ان يجعل في كليهما للجنس ويلتزم ان عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا ومريضا
اذا كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم قوله مع اعتبار اللون اي مع لون معه او ورد
على هذا ان الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة
فكيف يكون الخلقة المركبة منهما من جملة الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومباين ذلك
النوع لا يندرج في احدهما واجيب بان هذا مبني على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون
اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا ينافي ذلك كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة
بالكم واما ان الكلام في الكيفية المفردة فكيف تعد الخلقة المركبة من كيفيتين مما نحن فيه
فسيجيء جوابه وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلائم قول المص واما مع عدها كالخلقة فانه لم
تعتبر في الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها حينئذ منها فالاسب
لكلام المص ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لعروضها في الاعماق الا
انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بالكم واعلم ان كلامهم متردد
في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا
ادعى الى جعلها نوعا على حدة قوله كالخلقة فانها على زعم القوم والا فقد ذكر

الآن ان كلا من جزئيها حاملة الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل قوله
او للون والضوء في عمق الجسم وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الالوان للسطوح
انما هو اولا وبالذات ولعمقها بواسطتها قوله فانها هيئة احاطة اه فيشمل الشكل في هذا التعريف
ما يحصل به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارا قوسا واحدا اللهم الا ان يقال المراد
الضلعان بحرصه اذ لا يطلق الضلع على شئ من ذينك القوسين فليتأمل قوله يلحق ان الزاوية
المسطحة اه فعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند تلاقي سطحين يحيطان به من غير ان
يتحدا قوله بالتضعيف مرتين اراد به ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل من التضعيف الاول لا
ان يزاد على المجاة مثلها مرتين فان الحادة التي يضعف فانه انما يبطل اذا ضعف على هذا
الوجه ثلث مرات كما لا يخفى قوله اذا ضعفت مرارا كأنه اراد به ما فوق الواحد اذ الحادة
التي هي اكثر من نصف القائمة لو اضعفت مرتين يحصل منفرجة كما لا يخفى على المتأمل قوله
والعارض الطران يقال اه واما كانت طاهرة دون عارض المنحنى لان المربع في الاصطلاح
ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولا يحصل بحدوثه من حركة خط على بعد فلا يستعمل عبارة
المسطح ولا وجه لنفي تساوي الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فما
اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه
الاسطوانة مستديرة فينبغي ان يعد الاضلاع بالاربعة قوله لان العلم والعدالة من الكيفيات
النفسانية قيل هذا مبني على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعاليات والانفعالات والكيفيات
النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام
من الكيف متباينة بالذات بمعنى صدق البعض منها على شئ ما صدق عليه الآخر والا فلا
يمتنع ان يكون العدالة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث
كونها مع سهولة فاعله بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاشكال
والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات قوله لزم الشك في
الامور الموجودة فلا اشكال ان هذه النسب ليست باعتبارية محضة بل حقيقة لها تحقق في
محالها مع اتصاف محالها بها في نفس الامر فيلزم الشك في الاعتبارية المحضة وانه يلزم الشك

الاولى ان يقول على قوله

في الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجري في الموجودات
باعيان الزمان اما الخلاف في اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجري
فيها والا فيمتنع خلو هذه النسب عن الوجود والعدم يجري الابطال في كل منهما والعقل
ناص ببطلانه قوله تنسلخ لك بل ولا يمكن ايضا الشك الثالث بالنظر الى العدم والواقع بالنظر
الى التاخر قوله مما يعلم ضرورة ان حمل الضروري على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال
على وجود الامور النسبية من حيث هي نسبة بوجود الفوقية المقابلة مثلا من حيث خصوصها
لا دعوى الضرورة فما ذكر لا ينافي العدول بالاحتياج لا خلاف في العنوان قوله ونحن نقول
بان من الاضافات اه اورد عليه ان دليل الحكما على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب
ايضا اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا صحة البارئ وسلبه وتعديته الى غير ذلك امور حاصلة
من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان
قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة اه وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض
انه ان كان الاين موجودا وجب ان يحصل في حيز وان كان بالسبع فللاين اين آخر
والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الاين ان
يكون له اين آخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة
واما الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين سيما على ان قيام العرض بالمحل عندهم
بمعنى التبعية في الحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني
حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الاين والالازم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به ويوافق
الاسس في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرح به فلا تسلسل والبعض
فليتأمل قوله لانه قد يكون ذات الصفة علة للحصول فيه بحث لانه ان اريد ان ذات الصفة
قبل قيامها بالموصوف علة فلا وجه له لانها معدومة ح ولو سلم وجودها فاقتضاؤها
لحصول هذا الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان اريد انها مع قيامها
به علة له وهو الحق لو الظاهر ان علة الكون للكاينة مشروطة بقيامه بالكائن فعدها
الدور واصح الى الجواب الآخر قوله وهو غير وارد لو تأملت قيل معناه ان اعتراض

يرد عليه ... [illegible]

225

الامام غير وارد لو تاملت فلا يحتاج الى الجواب المذكور وهو ذلك بناء على ان علة الكائنية
ذات الصفة لا قيامها كما مر وانت خبير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه الشارح الذي هو
اعلم بمراده قوله اختيار للشق الاول اه اراد بالشقين طرفي الترديد الذي نقله من
لباب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المص بقوله وقد يقال الخ قوله فنقول
لا نم ان حصوله اه كيف وكان نسبة الكائن الى الكائنيات سواء كذلك نسبته الى الاكوان و
النوع يحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنية مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك يحتاج في اختصاصه
بكون مخصوص وما بعد الثاني بعد الاول فلتتامل قوله ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز
فسكون وان كان مسبوقا اه اراد بالسبق في الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا
تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني انه حصول مسبوق بحصول
في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو
سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا
ولو قال ان اتصل بحصول سابق في حيز اخر فحركة والا فسكون لكان اظهر قوله فالسكون
حصول ثان في حيز اول والحركة اه اولية الحيز في السكون لا يلزم ان يكون تحقيقيا
بل قد يكون تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية
الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق حصول ثان واعلم
ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في انين في مكانين والسكون مجموع كونين
في انين في مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول في المكان الثاني جزءا من
الحركة والسكون معا فلا يتمايزان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة
ولا وجه للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون
ما ذكره المص من ان الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه
على القول ببقاء الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف
بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع
الكون بالعوارض لا اعتداد به لا بالفصول المنوعة قوله فنقول لم لم يعتبروا في السكون اللبث وهذا

مطلب على راى المتكلمين في مجموع الحركة

بهم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة و
الا فسكون قوله فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات فان قلت لا يلزم من عدم اعتبار
اللبث والمسبوقية بكون اخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار الا مسبوقية بكون
كون اخر في حيز اخر فهو مع لزوم تركيب الحركة الممتنع من السكنات على عدم اعتبارهما
… قلت ما ذكره مبني على قولهم بتماثل الاول الحصول والثاني في الحيز الاول فكما
في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لا يخفى قوله فان احد الضدين لا يكون جزءا للاخر
… هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل عليه كيف والبلقة ضد السواد والبياض مع انها يتقوم بهما
… قد سبق ما فيه فتذكر قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق علة الدخول فيه
… هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من
مكانه الى حيز اخر بلا فصل يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم بعض السكون
وقوله سابقا فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة
… قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط
والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد
الحصول في حيز اخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا الاعتبار
… جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة بعض السكون والزام ابي هاشم واتباعه
تركيب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثاني حركة اخرى قوله وايضا يلزمهم ان يكون
اه اذا حمل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول
في المكان الثاني والكون الاخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل
الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول
قوله الا ان يعتبر في الحركة اه فيه … وكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز اخر معتبر
في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزامي لمن يقول
بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا فيسلم كون الاول كذلك فلا يصح الجواب المذكور
قوله ولا يكفي لما مر من كونها مسبوقة اه فيه بحث لما قد سبق ان مرادهم بالسبق

بالاتصال فيكون تمام في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة قوله وهو مردود بانهم يدعون
انه فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول البعض ومن لا يكون الحركة مجموع سكنات ان
الكون الثاني سكون وليس جزء الحركة كما زعمه والظاهر ان معنى قوله ومن لا يكون الحركة مجموع سكنات
ان الكون الثاني سكون وليس جزء الحركة كما زعمه والظاهر ان معنى قوله ومن لا يكون الحركة مجموع
سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والزامهم اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لتوهم بطلان
الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما حقق فلما لم يقولوا بكون
الكون الثاني حركة بان اعتبروا انها عدم المسبوقة بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول
وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك المبني اما ببطلان التماثل كما نقله من الامدي او
بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم
بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي اورده ان الجواب المذكور لا يتاتى من جانبهم
وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود واه غاية ما في الباب ان يكون في العبارة ادنى
مسامحة فتدبر قوله وليس جزء الحركة اصلا الظاهر ان ذلك اذا انعدم الكائن في الآن
الثاني والا فاذا احدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين
عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم قوله متفاوت في مراتب البعد يجوز تعلق
التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه الشارح بالبعد القريب لافراد العبارة وان جاز
توجيهه بارادة كل منهما قوله وسيجيء ان المجاورة عين الاجتماع قد يقال المجاورة التي
ذكرت بعد اريد بها معنى اخر غير الذي اريد بها هنا ولذا فسرها بقوله اي الاجتماع
على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الاشعري والمعتزلة قوله والا لكان
واحدا حقيقة قد سبق في بحث الكونية دفعه ولذا لم يتعرض له قوله وجوده ضروري
بشهادة الحس اي شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات حتى يحتمل جريانه
في الالوان والاضواء على المشهور قوله على معنى انه اي لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية
بكون اخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم ان لا يكون الكون الثاني في المكان الاول سكونا
مع انه باطل بالاتفاق قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهر ان المراد به اتفاق الجمهور

مع انه [illegible] الصامت منه

لو قال بالقرب والبعيد لكان الطف منه

نسخة [illegible] منه

وانه [illegible] في المحل [illegible] منه

دم القائلون بان جالس السفينة متحرك لا اتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس في
السفينة المتحركة بناء على ان الحكم ما اعتمد عليه بعض الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة
ايضا كما لا يخفى قوله فلا يكون متحركا وحينئذ يلزم الانفكاك على هذا التوجيه من البطلان
ولذا لم يتعرض له قوله فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة اه يعني فهو متحرك لان مفارقة
البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع اخر غاية ما في الباب ان يكون
من المجموع على بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط في الحركة
توجه المتحرك بتمامه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما سيجيء تفصيله في اواخر مباحث الاين على
راي الحكماء قوله قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر في مكانه اراد بالمكان البعد او المعتمد
عليه بشرط ان لا يتحرك قوله لانه نزاع في التسمية قال في شرح المقاصد وما ذكره في
المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان
الحركة والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك والا لما كان
لطلبه من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع
لفظ الحلول او الحركة او ما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتها بعد تصورها
لانا نخصه فانا نحكم بان هذا في حيز وذاك في اخر وان هذا متحرك وذاك ساكن قوله
خلا من لزوم تجزيه قد يقال التجزي لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله لو ملاقاة
كل منهما للاخر ببعضه لا بكله لانه ان انطبق احدهما على الاخر بحيث اتحدا وصار لم يحصل
منهما جسم ذو حجم الآن لزوم التجزي على الاول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والزم الثاني قوله
فان الحس يشهد اه اي الحدس الحسي الحاصل بواسطة احساس التلاقي بين الجواهر من جميع
الجهات يشهد بذلك لانه احس ملاقاة جوهر فرد بجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا
قوله التاليف والمماسة غير المجاورة فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة
فانه لا يمكن تحقق كل منهما دون الاخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما قاله الاستاذ ابو
اسحاق ويحمل هذا اشارة الى ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد
اضداده قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدا فيه بحث لان الجواهر الواحد اذا احاط

حكم بوجوده [illegible] منه

[illegible] فقال [illegible]

[illegible] متحرك بالحركة [illegible]

الموسوم [illegible]

قوله وقسم لا يرد [illegible] فيه قسم اخر وهو ان يكون مبدأ الانتقال في المتحرك والمكان نزول المتحرك عن مكانه ونزول مكانه عنه وهو ظاهر [illegible]

توجيه للمماسة بنحو التلاقي لا لانه احق التلاقي حقيقة فتدبر منه

مذكور في شرح المواقف للابهري منه

بسبب جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة في ان كلا
منهما يبقى بعد انتفاء جزء من السبب فما حكم بوجوب المجاورة وبعدد المماسة تحكم بحت قوله اي
المماسة السببية بعينه اه ارجع الضمير الى المماسة مع ان المذكور في المتن التاليف اشارة
الى عدم الفرق بين التاليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر حال انضمام الجواهر
اليه كان مفتقرا في تخصصه بحيز الى كون يخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقرا
الى كون يخصصه به ومن مذهب الشيخ رض ان المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد
كما علم مما سبق والحكم الذي يوجبه عرض لا يوجبه خلافه ولهذا امتنع ان يكون العدم والارادة
والعلم كل واحد منها بعد حكم الاخر لمخالفته له حتى ان العدم لا يوجب كون محلها عالما ولا
مريدا وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادرا ولا مريدا كذا في ابكار الافكار قوله اي بما
اذا احاط بجوهر احاطه اه لم تحمل هاهنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع
انه المذكور في المتن قبل هذا لان قوله وقيل هاهنا ست بالتعاقب مانع عنه ولانه يلغو
التصريح اعني قوله هاهنا تاليف واحد لانه مما صرح به اولا قوله والكون المتجدد له بعد
زوال الانضمام يسمى مباينة اطلاق التجدد وان كان مذهب القاضي ان الكون الحاصل
للجوهر بعد المماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبارات المقارنة المصحح
للتسمية مباينة او باعتبار تجدد الامثال ولا يباني الوضع بحسب العرف ولهذا ظهر وجه اطلاق
التجدد والمماثلة في الكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه ان المجاورة ايضا عين
الكون الاول قوله من عدم اشتراط البنية المخصوصة عدم اشتراط البنية المخصوصة انما اراد
على تقريب مذهب القاضي من الحق بنا على ان الاصل عدم تعدد الاكوان فما لم يدع ضرورة
الى القول بالتعدد لا يصار اليه ثم البنية المخصوصة لو اشترطت وهي تختلف في تلك الاحوال
تعددت الاكوان ايضا ضرورة واما القائل بشرطها يلزم التعدد لان اي عرض قام بمركب حال
قيامه بجوهر فرد قوله ومن امتناع ان يكون الجوهر اه فلا يبطل الجواهر المتواردة لا يمكن ان يعاد
كلما الجوهر الاول اعني كونه الاول المسمى سكونا قوله قال الامدي قال هذا بنا من الشيخ على ان
المماسة غير الكون فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الامدي في الفصل الثاني من الذي عقد

227

احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا من الاسفرايني ابي اسحق هو قول السائل قال الامدي
هذا بنا من الشيخ فحل نظر وتامل اذ المتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا ان
يقال هذا بنا على ان الاسفرايني نقله من الشيخ فان لم يكن هذا النقل مذكورا في الابكار او
بنا على اتحاد مذهبهما فيما ذكر فما هو مبني لكلام احدهما هو مبني لكلام الاخر ولا يخفى ما فيه من
التعسف قوله لفائدة انضمام الجوهر القريب بان يفعل الفاعل اليه او يفعل هو الى البعيد
ويحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا قوله والمثلان ضدان اي كضدين في
عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الامدي ايضا قوله بناء على ان معنى
السكون الا الكون المستمر في حيز واحد فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون هو
الكون الاول المستمر في حيز واحد والمفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثاني ولا يشكل انه غير الكون
الاول المستمر فبينهما تناف اللهم الا ان يقال نعم فهم مما ذكر اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن
لا كان فيه مناقشة ظاهرة ان السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة اورد قوله وبالجملة فليس هذا
حاصل ما ذكر اولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه اخر قوله فهوى ذلك الجسم والا كان السكون
الباقي اقوى من الاعتمادات المتجددة وهو خلاف اصله واما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون قوله
ان يخلق الله تعالى في الجسم الثقيل الهاوي سكونا باقيا يكون به لبثه في الهوا كلبثه بالكثافة المتجددة
النوفة بين الجانبين قال في ابكار الافكار ولقائل ان يقول على حجة الجبائي المانع ان يكون على
اصلكم ما يحس الناظر من النقرة راجعا الى انحراف الشعاع الخارج من البصر وميله عن
جهة اتصاله بسبب ترجرج الجوهر عن حيز فانه لا يبعد على اصلكم ان يختلف احوال الشي
المدرك باختلاف احوال الشعاع ولهذا فان من سوى شعاعه في جهة نظره فانه يرى الشي
الواحد شيئين وان كان الشي المدرك لا اختلاف فيه او ان يكون ما يحس من النقرة بالنظر الى
واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قادح على اصول المعتزلة
ولا محيص عنه قوله ومنعه ابو هاشم واحتج اه قال الامدي حجة ابي هاشم وان كان لازمة
على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك المدرك امرين ولا يدرك التفرقة بينهما قوله
يدرك بالنظر الى الاكوان فيه بحث لانه يفهم منه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب ابي

هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او يقال انه ذهب الى ان الكون المخصوص غير مراد
بالاكوان ههنا المحاورات كما فسره الشارح قوله لرؤية الصفحتان معا ولسكان اذا لا درك الصفحتين
السفلى قوله يختلف باختلاف الاشكال ايضا يعني في اي يختلف في صور اختلاف الاشكال وانما
انه يدل على اختلاف الاشكال لان اختلاف الـ . . . بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه كلامه قوله
في مباحث الاين على راي الحكماء اما هو كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين على راي الحكماء هو كذلك
نعم هي عند المتكلمين القائلين بانها الكونان في انين في مكانين او الكون الاول في الجزء الثاني من مقولة
الاين واما عند الحكماء فقيل هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل
على سبيل التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع
المسافة فمن مقولة الفعل واما تفسيرها كما ذكرها اولا فلا يظهر منها انها من اي المقولات
عند هذا المفسر ويمكن ان يكون قوله على راي الحكماء متعلقا بالمباحث لا بالاين فالاينية
على رايهما والمباحث على راي الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث مع الحركة في الكم
ومن الكيف وليس شيء منها ايضا على راي المتكلمين بل هم لا يقولون بها كما سيجيء هذا واعلم
ان البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادي التصورية
الا ان يعتبر الحكم الضمني قوله فهو اما بالفعل من جميع الوجوه كالعقول على رايهم اعترض عليه
بانه لو كان بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
وايضا لا بد لكل شيء من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل كالمعية للحادثات مع
الحوادث فلا يكون الشيء بالفعل من كل الوجوه وقد يجاب عن الاول بان التسلسل المذكور في الامور
الاعتبارية وعن الثاني بان الكلام في الامور الحقيقية وفيه بحث اما اولا فلان كون الشيء بالفعل ان
كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتبارات ايضا فح لا يتم قولهم الموجود يستحيل ان
يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة بالقوة الخ اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الصفات
على ما هو البحث باعتراضهم كونه بالقوة فيما هو من الاعتبارات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن
الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المعقول فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان
الاضافات لما جاز ان يكون للعقول بالقوة لم يظهر بجميع ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات

كما سيجي في اوائل المرصد

الاضافات عندهم انما تلزم النفس المتحركة فكانت كونها على هذا التعريف من مقولة الا باعتبار ان هذا التوسط بالقياس الى متقدم المبدا ومتاخر المنتهى فهما بالقياس الى هذا التوسط متضايفان

الا ان يقال بعض المباحث ذكر استطرادا

مذكور في شرح حكمة العين وفي حواشيه للسيد الشريف سوى كلامه والا ما

وقد اثاره ايضا

واراد بهذا الآن فيها لا ينفك عن الهيولى

وذكر ابقاء الامكان الاستعدادي ليس بكمال وكذا منشأ في الحكماء الاوائل فلا يغفل

العرالاضافية انما له الحركة عليها فتامل قوله اي الموصوف بالحركة فسر المتحرك به حذرا عن
اللغوية في قوله حركة بالفعل قوله في مكانه او على حالة الاول في الحركة الاينية والثاني في غيرها
قوله اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل فيه بحث لان القول بهنا بالكمالات الجسم وليست عندهم
كمالات قطعا بخلاف صورتها الجسمية والنوعية نعم يتصور تسمية الصورة بالنظر الى الصورة الجسمية
النوعية اسهل ولو بالنسبة الى نوعهما بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجهما عن التعريف
بهذا العذر غير واضح قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة فان قلت يرد عليه
الامكان الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المعقول غير حاصل معه بالفعل فان
الحق ان الاستعداد ان كان قريبا او بعيدا ايبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي كل
وان استلزم ان يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل ادلا
تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التادي الى الغير
طلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي لا يخرج بقوله من حيث ان حقيقتها التادي فليتامل قوله
ومنها انها تقتضي انما في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها
فالبحث اما في الاول فلان الحركة بتقدير ان الوصول بلا استقرار وذلك الآن طرف زمان الحركة
ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا حركة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان
الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث انما
يرد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد له لا اتصاف بالمجموع في وقت ما
كما يعرف في المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة واقع في جزء من الزمان لم
يرد ايضا اذ لا بد وبعد كل جزء مفروض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة
بالقوة كان المتحرك حاصلا في المنتهى وح لا حركة كما يظهر بادنى تامل قوله واما في الثاني فلبقائها
لاجزاء الزمان الممتد وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدارها
تام بها لا انتقال الحسية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة ايضا صح الزمان اذ ليس حقيقته التادي
الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا لو لا صح لان يقال الحركة من حيث ان حقيقتها
هي التادي الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها بالقوة اذ لا دخل للحيثية المذكورة في هذا الاقتضاء

فيه نظر لان كتاب بان الذي عد خاصة للحركة هو انقضاء ما ذكر لذاته وانقضاء الزمان له ولو سلم انما
هو بواسطة انطباقه على الحركة العرالقار وكونه مقدارا لها والتحقيق في الجواب ان يقال الخاصة
الثانية هي انقضاء الحركة ان يكون شي ء منها المحل لها بعد بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة تستلزم
انه وهذا لا يتحقق في الزمان لان محله ليس الا الحركة لانه مقدارها فاذا تم بها والجزء الذي بالقوة
من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها تنقضي بانقضاء الزمان بل حركة اخرى فليتامل قوله
وقد اجيب عنه بان ما اورده انه قيل هذا الجواب لا يستحق العلل لولا يدفع المحذور الذي هو التوقف
بالاخفى ثم يسأل ويمكن ان يقال قد يتصور شي بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يوجد الجماد
يجهل به يتصور بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكن اجلى من المعرف
بهذا الوجه الخفي وانت خبير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة اسهل مما
ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل عاقل انه لا يقصد بتلك الاشياء بل انما يقصد
بتصورها بالوجه فقول المعارض لا يدفع المحذور الذي هو التوقف بالاخفى في حيز المنع واما الجواب
الذي ذكره بنفسه فلا يخفى ما فيه من التعسف قوله فيلزم الدور ثم يقال التدريج الواقع
في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي الاعم مما عرفه ارسطو
وانت خبير بانه قريب مما ذكره الامام قوله وصفه اشار بزيادتها الى ان المراد بالكيفية
فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما يوهمه ظاهر عبارة المتن قوله اللذين
اشار الى دفع الاعتراض بان المبدا والمنتهى ليسا الا مبدا الحركة ومنتهاها فيكون تعريف
الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا يفيد ان لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط الا في الحركة الا
ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازا فالاقرب ان يقال بدل قوله
للمسافة لا وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان المبدا والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل
خرجت الحركة المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات
التي لها مبدا ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل فهذا اشكال ذلك
سيجي اجتنابه في التعريفات ولكان يحتار الثالث ويمنع لزوم اجتناب حمله في التعريفات
لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر هو المبدا والمنتهى بالفعل كما اشار

البس واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان فمن اراد الا
طلاع عليها فليطلب فيه قوله مردود بان هذه الامور لعل المراد بقوله كما اشرنا
اليه هو الاشارة الى اصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور هناك
تقدم ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسير اعتبار التصورات اولية لا ان تصور الآن
والعلة والبعدية امور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج وهنا يجاب بها
كن وقد يجاب ايضا بان اللازم مما ذكر ان يكون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في التصور
على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفا للشي على نفسه ولا مستلزما له لو الحركة بمعنى القطع
يتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال ولا يتوقف تصورها على تصورها
فلا دور اصلا تامل قوله مستمر من اول المسافة الى اخرها انه فيه بحث لان المفهوم من كلامه
فيما سيذكره في ان تعدد المحرك لا يقدح في تشخص الحركة هو ان يحركا لو اخرك
بها ما وحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد ينتهي اذ
الآخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فيسوا قيل علة الحركة هناك هي القاسر او قوة مستعانة
من القاسر كما سيصرح به او العقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول
واحد اما بالنظر الى نفس التوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتامل حق التامل
قوله وذلك الحصول امر آني غير منقسم قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو
موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التي
موجودة عندهم واجيب بان عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمه الحركة بمعنى
القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتامل قوله وليس هناك توسط
بهذا المعنى يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الجزء انه قد يتحقق
الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط اصلا لا انه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ
على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان يتصور عن اجزاء مسافة ويعتبر
لها مبدا ومنتهى والجزء العرض يتحرك من المبدا الى المنتهى قوله والا كانت المسافة
مركبة من اجزاء لا تتجزى لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزئة ليس باعتبار

السائل على ثبوت النقطة مثلا لو لا يلزم من ثبوت النقطة مثلا لو لا يلزم من ثبوت النقطة بين
الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حلولها حلولا سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوصية
السائل كما اشرنا اليه فى مساحة الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على بعد يوسائل النقطة
مثلا لو او صل الى ثالثة نقطع طرفيه نقطة فلا بد ان نقطع من الجوهر ايضا جزء غير منقسم
دفعا للتحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير السائل ان لا يكون هناك مسافة
لان اتصال غير ذي المقدار ومثله لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار
بوجه ما كما نص عليه الرئيس فى الشفاء فى رسائل قوله فلا يوجد هناك امر ممتد اه اذ لو وجد
لوجد نسبة فى زمان وجوده قوله ومعنى الجزى اه قد يناقش بان الظاهر من قوله
ومعنى الجزى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله لو عند الحصول اه وليس كذلك لان قوله
فان قلت اه انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى لو قد صرح فيه بان نسبة المتحرك الى
الجزء الاول يبطل عند حصوله فى الجزء الثانى قوله ولو او صلت فقد انقطعت الحركة
فان الحركة بمعنى القطع توجد فى زمان يحد آنان آن الحصول فى المبدأ وآن الوصول الى
المنتهى فان قلت الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما
ذكر آنفا ولا بعده وهو ظ قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول
الى المنتهى فالحصر ممنوع غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف
بالوجود فى زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه صح وهكذا وانت خبير بان قول الشارح
فلكت حصول الشئ الواحد اه يدفعه قوله فانه لما ارتسم نسبة اه قال الشارح فى
حواشى حكمة العين يتصور حصول امر ممتد من اول المسافة الى آخرها فى الذهن بوجهين
احدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت بالاخرى فيحصل امر ممتد منهما بمثابة اتصال
الماء بالماء وصارتا وحدة امرا ممتدا واحدا وثانيهما ان يقال حصولها معا صار منشأ الانتزاع
لحصول امر ممتد فيه قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا قيل عليه
الاشتداد فى جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض
ان سبق الموضوع يشخصه كما يتبادر من قوله بعينها وقوله يتغير من حال الى حال لو لا شك

لزوم بقاء الموضوع بعينه فى الحالين فى جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل الانواع
ما في اطلاقا قوله والمفروض خلافه قد يقال لا يلزم خلاف المفروض اذ معنى الحركة فى
المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومنقلة من حال الى حال
وهذا المعنى متحقق فى الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من
المفروض هو الحركة فى الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة فى الاين هو الانتقال
من كيف الى كيف فمعناه الكيف ويتغير حاله ينافى هذا الفرض قوله والصواب ان معنى
وقوعها اه سيأتى تحقيق هذا فى بحث الحركة فى الاين وسنتكلم عليه هناك ان شاء الله
تعالى قوله وانما بالعاردون اه وايضا بالانبساط لو انهلت وسدد انسها واغلقت بعد
الغليان يتصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفرق تخلخلا فى الماء وازديادا فى
حجمه فلا يسعه الانية فيتصدع قوله او عاد بطبعه اه يرد على ما ذكره المص انه يقتضى ان
لو كنت على الماء الحار لم يدخلها العدم البرد الموجب للتكاثف فاورد الشارح المحقق قوله او
عاد بطبعه دفعا للسؤال عن اصل المسئلة قوله يتساوى نسبته الى المقادير كلها ان قيل مراده
بان الهيولى لا مقدار لها فى نفسها انه لا مقدار لها متحصلا فى نفسها فلا ينافى ان تخص بدرجة
من درجات المقادير قلنا هذا الانفراد لو الهيولى لو لم تقتض مقدارا متحصلا فى نفسها
يكون نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة المقتضاة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك
مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بان صورته النوعية مانعة قوله فيتجه عليهم اه ولا
يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انفكاك الجسم عن مقداره يكون لاستحالة التكاثف يجاز
ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز قابلية العطية
كال الانفصال المقدار كلية التخرج استحالتها لا اتصافها بالفعل بذلك المقدار قوله ولا يقدح
فى هذه القابلية التى ادعى بطلانها وجود المانع عن فعل الاتصاف هذا وقد يقال فى الجواب
يجوز ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وان تساوت نسبتها الى خصوصيات
تلك الدرجة كما اشرنا اليه آنفا فافهم قوله اذ لا يزداد به الطول رد هذا بان السمن قد يعم جميع
الاعضاء حتى الراس والقدم فيزيد فى الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاعضاء

الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا لحكم النمو في الطول بعد منع الازدياد في الاجزاء في الطول العظام المنعقدة لا ولو نسلم الازدياد فهو في اقطار الاجزاء الاصلية اعني العظام

فتامل **قوله** فالصواب ما قاله المجيب فيه نظر لان المجموع الثاني المتعدد بالمقدار الثاني عن المجموع الاول بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتعدد بالمقدار بين في الحالين واحدا فلم يكن هناك حركة في المقدار

وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متعددا بمقدارين في زمانين اولا ترى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصيران شيئا واحدا متصلا في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار اصلا **قوله** او يقال بوه في بعض النسخ يقال على صيغة المضارع وبوه فاعله ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف اي عنه وفي بعضها بقال على ان القال بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على نحو ان ماذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة في البارد علمت على الحرارة بحيث لا يدرك واما ادراك باطنه ايضا فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة **قوله** وهذه الاحوال ايضا يبطل بطل الاول فساده الماء على حاله والثاني بلزوم الطفاء الماء لتلك الاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفاء بعد الماء او مفارقة النارية صاعدة بطبيعها على ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء كما سيعرف في الكون والفساد فيصعد بطريق البخار **قوله** اما فاوته واما تجويز على سبيل منع الخلو **قوله** فعليك بالتامل لا يخفى ان الاجزاء المفروضة بعد الزوال في بعض الامر وان كان وصف الحركة بالنوم لعدم المفصل ونحو ذواتها في نفس الامر يكفي في اتصافها بالحركة فيها وبؤيده ان الطبيعيين اتفقوا على ان في الفلك مبدأ اصل سيد بر ان اجزاءه المفروضة متساوية في الماهية فلا يكون اختصاص البعض بحيز اولى من العكس فيدل على جوازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيفصله **قوله** فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا على القول الثاني لا نزاع في ان القطبين لا يتحركان اصلا والاستثناء المشهور امرهما **قوله** واما الكواكب وكذا الافلاك المدورات **قوله** فان كان الاكوان متعددة فالمان سواه وايضا تلك الاكوان اما غير متناهية وبطلانه بالانحصار بين حاصرين واما متناهية وبطلانه لزوم تناهي اجزاء المسافة مع انه باطل عندهم **قوله** وكذا يقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة عرفت ان فيه بحثا لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان النوع الواحد فلم يبعد

المتحرك لاجل الاجزاء لا الافلاك

وبرنا ... التفصيل ... شرح المقاصد

لان الشيخ بالنظر الى الكيفيات الشخصية يحيلها وان اراد الوحدة الشخصية كما نقل عنه يرد عليه مما يا باه العقل اذ القول بان للمتحرك في الالوان لونا واحدا من اول الحركة الى آخرها مما يا باه الضرورة الحسية الا ترى انهم اعدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الحمرة الى السلمة الى البياض حركة واحدة مع ان اصناف هذه الامور بالشخص بل بالنوع ايضا معلوم ضروري وايضا كيف يدعي هذا في الحركة في المباني التي هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي متباينة في الماهية فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة عرفت انه كما في سائر الكيفيات مما لا يعقل اصلا اللهم الا ان يقال الانتقالات الواقعة في المبادي ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية فهو من باب التشبيه الا ان الظاهر من كلامهم خلافه والحق ما نقل من الشارح رحمه ان المراد بالكيفية الواحدة الشخصية وانه لا شك في تحكيم العقل عن قبول هذا الكلام **قوله** فيجوز ان يعرض يكون له كيفية اخرى معروضة اي نوع من الكيفية كما صرح به في حواشي حكمة العين لكن فيه تامل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل نوعها ولو فرضنا الاختلاف بسبب التشخص لا لحل لحلها نوعا واعلم انه لا يلزم من هذا الدليل الآتي ان يكون كونا دفعيا الانتهاء حصول صورة جوهرية وزوال اخرى لا حصول عرض وزوال آخر **قوله** وهذا انما يتصور الخ نقل عنه رحمه انه لو كان كلمة ايضا مقدمة على قوله وهذا الكان معناها ظاهرا اي كما ان اختصاص الكل بالخاص لصورته كذلك اختصاص كل جزء بخاص لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حالة وعلى تقدير تاخرها كان المعنى كما ان الكون والفساد مستلزم صحة الحدوث وكذلك الاستحالة انما يتصور لو كانت الصورة حالة **قوله** لكونه متصورا بصورة اخرى حالها الصورة على قياس هذه الصورة اي لكون الجزء من الجسم متصورا بصورة اخرى سابقة على هذه مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسببها كالمجاورة والمحاذاة ويلحقه ان هذا الجزء من الهواء انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية ومتحركا في حيز من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء فلما فسد صورته المائية صورة هوائية انتقل الى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهواء فان قيل لما كان في ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه متصورا بصورة مائية احتيج بانه كان قبل ذلك متصورا بصورة اخرى مناسبة لذلك

عن ... بالكيفية ... النسخ البدل

الكلي على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية قوله فلا يلزم صدق العكس ايضا لم لا يجوز ان يلزم عدم صدق عكسه فاذا صدق ان الكاذب جاز ان يستلزم الصادق قوله بتعلق بعضها الى بعض بان تتبع صورة بعضها نوعية بدلها صورة اخرى قوله بحسب ذاتها لا في لوازمها المعروض في كلام المص بقاء النوع لا بقاء الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى قوله وان لم يبق نوعه او شخصه اه فيه بحث لانه ان كان المراد بالانعدام زوال الصورة بالكلية وحصول صورة اخرى اشد منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية وحصول هذه الصورة بكيفية اشد فمع انه استحالة في الكيفيات لم يسمع قوله في الاول وهيئاتها عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اولا بدان يحصل اه قوله لكان اشكال الا بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وايضا لو حمل عليه لكن لم يحتج الى ترتب النجا الى التعسف الصحيح في كلام المص واجيب عنه بان بقاء الموضوع حاصل الجواب اختيار الشق الاخر ومعنى ان يوجد فيها بين كيفيتين منها فيتبين زمان خال عن الكيفيات كلها وفي هذا الجواب نظر لانه رجوع في المال الى الدليل الثاني اعني قوله وايضا فمبدأ الحركة والنقص لا يتأتى على الدليل الاول ويمكن ان يجاب بان يسهما حرفا ما عسى ان تروم اسفاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني مبني على اسفاء صورة معينة وفي الاول على اسفاء الصور كلها على ان في الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله وايضا وجها اخر فتامل قوله وعن سائر الاعراض فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين ايضا مستحيل بالضرورة اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عندهم من لم يعتبره بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين نعم المجردات قد تخلو عن الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا قوله ومثل هذا الحال السالب يستدل امراده انه فيه بحث لان الافراد المسند لها هي الافراد الوضعية لا الحقيقية والامور المترددة السابق كما حقق هنا كما كان ان المحل باق بتشخصه ثم يعرض ذاته كذلك لكان السالب باق بتشخصه ثم يعرض ذاته فلو فرض كونه مقوما للمحل لم يلزم انتفاء المحل قوله وللبحث فيه مجال اذ يجوز ان يقال تلك الصورة لو زالت عن الهيولى وانفصلت بحصل صورة اخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت لو كان الهيولى

تابعة للصورة في التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشعر به قوله لا تحصل موجودة الا بصورة معينة ويدل ايضا عليه اطباقهم على عدم الهيولى شخصا مع حدوث الصور المتعاقبة بالتشخص فح لا يستدل هو منها بتبدل الصورة الشخصية لها فيجوز ان يتحرك في الصور الشخصية وههنا بحث اخر وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى في الصورة الجوهرية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولى في الصور الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقا قوله ومنقوض بالاين والوضع قد يجاب بان ليس معنى عدم الاستقلال الاضافة بحيث كونها تبعية حتى ينتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام وانت خبير بان الكلام في ثبوت هذه التبعية قوله ولقائل ان يقول الخ وايضا الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار قوله ليست هي الجسمية اي ليست الجسمية علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو الظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لان العلة ماهي مع نفي عن الجسمية هي المثبتة للطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة والاحوج الكلام عن سنن الانتظام وانت خبير بان الطبيعة مع تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة المتخلف في مثل الحجر الممسك في الهواء فمراده ادراج انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة فالامر فيه سهل مصنف قدس سره قوله والا دامت الحركة بدوامها فيه بحث اذ يمنع بطلان التالي في الاجسام التي لم تشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المحرك ليس الجسمية والا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني التحقيق على ان هذا الدليل مبني على

اسندوا كل الحسية من جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث منبيان على والمفهوم
منه ان لا ابتناء في الدليل الاول والا لما وجه للتخصيص اللهم الا ان يبنى كلامه على ما اشتهر من العلامة
من ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان تكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فتعين
ان تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما الوقوف على ... الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب
تخلل سكون بين كل حركتين وانت خبير بان هذا الشبه منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى حدوث
كل حد من حدود المسافة ... فيسقط الحركة عندنا فيه بحث لجواز ان يكون للجسم المتحرك لذاته
حظ ملائم بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله
لو لم يكن له حظ اخر لا بد لاحظا لها من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة
كما نبهت عليه والمطلوب بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم
يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد اشرنا الى ان الحركة الطبيعية لا يلزم ان تكون مستقيمة
ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب قوله لا نها تابعة
اه هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج الى العلة
هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى اخرها والمتغير نسبتها الى حدود
المسافة وان اراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها فاحواله من وضعه واينه وغير
ذلك فهو وهم لا يدل عليه حدس ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من مقتضي العلة فان كان ثابتا
الوات ظهر بطلان معنى الارادة وان كان غير ثابت بسط الكلام الى مقتضيه اذ كل غير ثابت الذات
مفتقر العلة الى مقتضى لامتناع كونه واجبا وليس يحال يلزم الانتهاء الى شيء غير ثابت يكون مقتضيه
قارا فتامل قوله هي الطبيعة مع معاونتها اه اعترض الامام في الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء
الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية فالكاتبي يجيب عنه وقال
ان يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لان غرضه ان يبين ان المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الاول
ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث انه جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان العرض
اثبات نوع قائم بالجسم يحركه اياه كان الامر كما ذكره وليس العرض ذلك وانت خبير بانه لا يلزم
لا اثبات امر مغاير
من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما نقلوه

اللهم الا ان يقال اعتبارها اولى بخصوصها وعموم الجسمية ولذا اسندوا اليها الا بطريق
الوجوب بقي ههنا بحث وهو انهم صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث العنصرية
هو العقل الفعال لا غير فالعلة الفاعلة للحركة الطبيعية على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارن
المذكور فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل ان تكون علة مستلزمة لها فليفهم قوله
بل انما هي بتصورات جزئية فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس
الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور العقل الجزئي
من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من حيث الجزئية كان
دورا فالحق ان تصور امر الكلي والقصد اليها على الاجمال كاف في صدورها عن المختار قوله
اذ لا بد من الالتفات الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها قد يجاب بالتزام ان للطبائع شعورا بمقتضياتها
غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة
والمركبة حتى ذكروا انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح
الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في صعودها
عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا كذا في المحاكمات قوله
فالمتحرك يحتاج الى الموصل هذا مما يكذبه الوجدان عند الانصاف فانا اذا اردنا ان نتحرك في مسافة
معينة نتصور تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه
والحركة الواقعة فيه فكلا فالحق ان الحركة من المبدا الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها
اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود
المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها فليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة
جزئية وان وقع في اثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك لاسباب اخر اتفاقية واقعة
في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها قوله والحركة الصادرة منهما واحدة بشخصه فيه بحث
لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض
الاخر مستند الى محرك اخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها
مجموع المحركين لا كل واحد منهما فلا يكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد

من المحرك بل جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تعليل هذا المطلب
ان يقال ان تحد احدا بالشخص اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معين لا تختلف
حركته هذه بان رماه زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاسباب الى
المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص ابتداء على سبيل البدل قوله فلما تحقق ان الاثرين معا بان سياق كلامه ههنا يدل
على ان مراده بالحركة التي حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تعين
للحركة بمعنى التوسط فتعدد الاثر باعتبار ان الايصال بعض الامتداد مستند الى محرك و
بالبعض الاخر الى محرك اخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان احد
الاشياء الستة التي يتعلق بوجودها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه في المقصد السابق
وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل
فلا تحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق بهذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر
ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلة اللهم الا ان يكون مراده ههنا الحركة بمعنى التوسط او
مراده بالبعض المستند الى المحرك بعض ينسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من
لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي شرح المطالع
ان تأثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم وجودها
مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقي ههنا اشكال اشرنا اليه في المقصد الثاني من هذا
الفصل فليرجع اليه على ان الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا
الفرض والحق ان المقام محل الكلام قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع اه مقصوده من
هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المص فان قوله كالتسود والتبيض لا
يصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما لو اتحد المبدأ والمنتهى واختلف مادته والكل
مختلف ههنا والاوضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان الملم هذا قوله
لكنهما اختلفا بالمبدأ والمنتهى اه فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع
الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت

دخلة في بيان الجهات اقرب ذلك لعدم الايكل اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس

لا كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما حسيان حقيقيان لا تبدلان اصلا فلا يصير
العلو سفلا وبالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة ويشير الشارح في اثناء المقصد الثامن الى
هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس العويصة كما نقل عن الشارح المنتقد كالمصطفية والمصطفوي
تقدم قيل من الاغلاط المشهورة كالرضوي قوله بل ههنا ان الحركتان متعاقبتان فانه بهذا
الكلام دفع توهم نشأ من قولهم لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع
النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت الاختلاف النوعي باعتبار اخر فصرح بان ليس المراد ذلك قوله
نهو عارض للحركة فيه ان هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو سلم فلو حد تنوعه فلا خفاء في
جواز خالطتها حقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك
الاعظم واما اجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح في بحث الزمان
ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقا كما سيأتي وهذا التقدر هو المراد بالعروض ههنا
قوله فالحركة الواقعة في كل جنس من الحركة فالحركات الاينية اه لا خفاء ان القول بان
الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة ما فيه جنسا انما يتم لو اثبت عدم جنسية مطلق الحركة
لانها اما ان تكون مقولة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك
فيكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول باطل لمثل ما مر في الوجود والثاني ذهب اليه
الاكثرون متمسكا بان الحركة كمال اي وجود شيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك
ورد بان الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب اخرون
الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة اولى واقدم او اشد في كونه حركة بل لو امكن
ففي الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جنسا لا
نحازت المقولات على العشر لانها لا محالة تكون جنسا عاليا لانا لانم ذلك لجواز ان تكون من
مقولة ان ينفعل مثلا هذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المتوسطة الى العالي وهو الحركة
في الاين على ظاهر فليتامل قوله وان امتنع اجتماعهما جنسا فلا اقل ماهيتها كالوقوف في
الفوقان الحلوح لو تحرك في الكيف او الوضع ولم يتحرك في الفوق لا يكون لاجل التضاد قوله من

ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا القول الاول
فكيف يكون بيانا لما هو عبارة عن التأويل الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالتوجه
فالاستدارة هي التي يستلزم تحركة في الوجه تضادا كما سيظهر **قوله** فان الصاعد والهابط
ضدان وان اتحدا فاقيه اعترض عليه بانه يجوز ان يكون المعلول واحدا علل متعددة فيهو هذا
المعلول بعينه كل واحد منها فطلق فيهو المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم علمه لا لان
المدعى وهو عدم علمه مطلقا طوار فهو في تلك الصورة بعلة اخرى وبهذا الظهر ما في بعض
نضاد الحركات تضاد المتحرك وحتى يحصل استعمال اتصافها اتصاف المتحرك من الحال والحواشي فانه قد تقرر
من قواعدهم ان المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعنى جميع تضادات الحركات الكلي اليضاد
ما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت ايضا هذا الايجاب الكلي لا يستلزم ان يكون
جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع
كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتأمل **قوله** عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة
والحالة الغير الملائمة ليس جزءا من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكر ههنا وان كانت جزءا من العلة
التامة **قوله** مع انهم صرحوا بخلافه اي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد
مطلقا والا فيجوز ان يكون محمولا على التضاد المشهور فلا منافاة وقد يجاب عن الدور بان تضاد
الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما لو لا حركة بل من حيث التوجه
حال الحركة وجهتا العلو والسفل متغايرتان بالطبع فيكونان بالنوع متضادتان متعارضين لان
هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل **قوله** لان حركة الجزء
ولان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون
متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحجر والنار ونزول الحجر صاعدا الى العلو **قوله** ولا يمكن
لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي زمانا ولا يتصور للزمان
من جسم بسيط اي يحدده جسم بسيط لا انحصار ان منه كما يتبادر من عبارته **قوله** وباعتبار
العارضين انه فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد
المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعضها يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد فلنا

مرادهم ان ذلك بمجرده على الطلاقة لا يوجب تضاد المعروض واما فيما كان بخصوصيته بحيث
يوجب صدق حد الضدين على المعروض او ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد
الطرفين حد الضدين على الحركتين اعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح **قوله** ولا بحسب
لازم لعوارض الازم يشعر بان التضاد في القسم الثاني انما هو بحسب اختلاف المبدا والمنتهى بحسب عارض
لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله فلت لا شك
انه يشعر بان عدم تأخر العارض الذي يكون سببا لتضاد المبدا والمنتهى يكفي في تضاد
الحركة ولو كان مفارقا اللهم الا ان يبنى كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستقراء
قوله فلت لا شك انه مبني عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود
الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين
المتأخرين علة للآخر وجوابه ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود
زمانا لان وصف المتناهية للمنتهى انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدا
لاسيت للمبدا قبل الانقطاع واما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار
التوجه كما اشار اليه في تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول في الاطراف فتأخر
التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل عليه المتأخر للمعدوم فتأمل **قوله** كما ان مقتضى
له ظاهر العبارة ان يقول مقتضى له لان وضع فاعل النسبة الفعل الى الفاعل فعلا
لغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل النسبة الى المشتركين فيه من غير قصد الى التعلق
له **قوله** وانما كل قوس بعضها انه فيه بحث لان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة
التي على محدب الفلك الاعلى اعظم مما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية
الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها **قوله** لانحلال طبيعة الاستدارة انه هذا انما على الوجه
والجواب البعض ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص والمشهور
المصرح به فيما بينهم خلافه بان الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم
على حقيقة فيما بين افراد الانواع الاخيرة **قوله** وكذا كل الاطراف المتناهية متساوية فيها
فان قلت الاطراف متخالفة في المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغالبة

الاعتبارية قوله للمتضادين المتداخلين والمتماسين اي باعتبار المتداخلة والمتماسة وان كان ذاتا
متحدين بالماهية قوله فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات فيه بحث لان ما
وما له في المستديرة المذكورة فمنا يعدم موضوعان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيم
الا ان يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن فح يكون الدليل تاما على المدعى
وان حصل منشا سلب التضاد بين الحركتين المذكورتين من انتفاء التضاد بين المبدا والمنتهى باعتبار
عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط فان التضاد
بين المبدا والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان حصل منشا في انتفاء
التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمتين ايضا وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد
بينهما حيث قلنا حل قوله انما يتصور في الحركة الاينية تخصيص الانقسام بحسب المسافة في الحركة الاينية
على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا فلو اريد بالمسافة ما فيه الحركة تجري الانقسام بحسبها في
الاقسام الاربعة قوله فلا يكون متحركة هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل
المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق كلامه قوله وقد لا يكون كالصور اي كالصور
النوعية كما دل كلامه في حاشية التجريد حيث قال الاشكال ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية
هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث
مطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل بذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركة واما الهيولى والصورة
النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها بين الحركتين تبعا وبالعرض والموضوع الحقيقي
للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بها بين
الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها متصف بها على سبيل التبع وبالعرض قوله اما ان يكون
مبداء الحركة في علمنا فان قيل فعلى راى من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء
هل يتاتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتاتى بان يراد بالمحرك ما جرت
العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونها اختيارية قوله ومنهم من
قسم اه بناء على ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا تكون حركة النبض منها قوله
فهي اما سريعة واما بطيئة فان قلت ههنا قسم اخر وهي المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان التقسيم

الحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمقدار اولا وبالذات قوله فخاصة قاصرة لان
السريعة التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر لا تصدق عليها المساوية الخاصة وتقطعه
لان قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في
زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطيئة التي قطعها السريعة يفضل عنها
قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها في زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة لا تجري
فارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء فح لو فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة
لم تقطع البطيئة في الزمان المساوي اقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل في الزمان
المساوي خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة اكثر
خاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا تقطعها الا
بطيئة لا يتصور ابطاء منها حتى يكون السريع بالنسبة اليه فنفرضها تمام مسافة السريعة
فرضا لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعا لو قطع في جزء من
الزمان غير منقسم خارجا مسافة فالبطيء يقطع في ذلك الزمان مسافة اقصر فلو فرض
انها نصف مسافة السريع فالزمان القصار ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع يقطع
فيه مسافة مساوية فقط وانت خبير بان كون الزمان القصار هو الجزء الواحد فقط
لا يلائم اصول الفلاسفة كما مر ثم انه اشارة من الشارح في بحث الخلاء قوله لانا نحس
حركاته ولا نحس بشيء من سكناته قد يجاب بان السكون عندنا عدمي فلا نحس به والحركة
وجودية فلذا نحس بها وفيه نظر لانه قد سبق ان السكون محسوس بالسمع وبالجملة قد يدرك
بالحس عمى زيد واقطعيته وليس ابعد منه ان يدرك ح كون الفرس التي يعد واشد عدو
في الزمان المتطاول في مكان واحد قوله مبني على بحث الجزء فمن اثبت الجزء قال بصحته
ومن نفاه قال ببطلانه قوله اي لو اريد فرض سور الكلية اعني كلمة ما داة الاهمال وهي
اداة للاستدراك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث لو لو ابقى على ظاهره لدخل الموضوع في
الثاني والثالث في الفرض المذكور قوله وان تحرك الظل الخ تسمية الحركة والسكون الى الظل
مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق قوله ويمكن المضايقة

اه اى المضايقة فى بطلان التالى لا فى الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة فى الدليل السابق على بطلانه
قوله لان الفصول لا تعقل الا بسبب م والتفصيل بنا على المشهور من ان الذاتى لا يكون مشكوكا وان
لم يقم عليه البرهان كما مر فى الاشارة الية فى بحث الوجود قوله فمانعة الطبيعة وقد يكون السبب
البطوء نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة جسما فى الهوا
تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطوء فان علة البطوء هنا لا يعلم مما ذكره المص وان ينحصر
ما ذكرناه وهو الارادة قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الما وتارة فى الهوا او كالسهم
السائر منها بارادته فى حد من المثالين نظر لان المتبادر من عبارته ان السهم المرمى مما يعرض
البطوء فيها ح ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعة وحدها والمثال الصحيح سهم اكبر رمى فى
الما واصغر رمى فى الهوا فان الاول ابطا من الثانى وعلة بطئه الطبيعة مع ممانع المخروق
فان قلت مراد الشارح ان فى حركة السهم المرمى تارة فى الما لا على صوب المركز بطا بالقياس الى
المرمى فى الخلا على صوبه وكذا القياس فى المرمى فى الهوا وعلة هذا البطوء ممانعة المخروق والطبيعة
واما فى الرمى فى الخلا على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة
ابطائه المرمى فى الما بالقياس الى المرمى فى الهوا ممانعة الامرين حتى يرد ما ذكرت قلت بعد تسليم
احتمال العبارة لهذا التوجيه الكلام للحكما مفروض الرمى فى الخلا باطل وايضا يلغو قرض رميهما
بقوة واحدة قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا قد اشير فى اواخر المقصد الثالث
من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة هنا بالمستقيمة
بل يعم غيرها وبهذا ابطل المص وقوع الحركة فى مقولة ان ينفعل كما مر هناك قوله واكثر المتكلمين
من المعتزلة سياق كلامه يدل على ان اهل السنة ايضا من المانعين وكان منعهم لعدم تمام دليل
الاثبات عندهم لا ان لهم دليلا على النفى بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتى ولهذا قيد
هنا اكثر المتكلمين بكونهم من المعتزلة قوله والاظهر ان نفاته واما ما ذكروا ولا مزيد عليه انك
اذا اردت بالوصول التام اخر الثانى ومنعنا ان الوصول فى الزمان الثانى بل فى مجموعه وان
اراد الوصول الناقص واهم اخر الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الاول
كلا منافيه قوله لزم تتالى الانات اجاب عنه الكاتبى بما حاصله ان لو لزم تتالى الانات فى الخارج

واما ما يلزم فيه ان لو كان الان موجودا فى الخارج وهو ممنوع ولو وجد فى الذهن مسلم لكن استحالته
ممنوعة المستحيل تتالى الانات فى الخارج ورده الشارح بانه اذا سلم ثان فى الذهن فلنفرض
ان جسما قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لا يقسمان اصلا وكذا
انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون الجزءان فى المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل وايضا بالقوة
فيلزم الجزء بالقوة فكان ان يتركب الامر الممتد من الاجزاء الممتنعة مع الانقسام فى الخارج محال
فكذا تركبه منها فى الذهن لا يقال اذا لم يكن الان موجودا فى الخارج لا يكون مجموع الانين
موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول لو فرض تتالى الانين يكون
ذلك المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا او معدوما موهوما يجوز وقوع الحركة فيه
قطعا قوله فيلزم تركب المسافة ايضا منها واما لو اخذ الان ولم يتتال فلا يلزم هذا المحذور
لان الان طرف للزمان هو عرض قائم به على حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة
هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها تحدد وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء لكون
الخط منقسما من النقاط بسلاستة قوله فهو سكون قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات
الطبيعة بل مقتضى الحركة الى الملائم الحاصل لها وهذا السكون لا يلائمها لانه فى الحد الوسط
بل الميل القسرى كما افاد دفع التحريك الى الحد المعين كذلك افاد دفع السكون فى ذلك الحد لا للطبيعة
شرط السكون فى ذلك الحد يحدث بعد ذلك ميلا ودافعا الى جهة السفل فيحدث الحركة اليه
قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخارى رحمه الله الاشبه ان هذا السكون
قسرى والقاسر امتناع تتالى الانات لا الضرورات الطبيعية مثل ضرورة الخلا وغيرها
كثيرا ما تقتضى امورا تستبعدها العقل قوله وابطلها ابن سينا اه قيل ويرد عليه
ايضا انه يلزم على هذا تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما لو كانت على اجسام
منضودة بل يلزم تخلل السكنات فى الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى
فى المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون فى الفلكيات قوله ثم انه افاد الجهات وقد يجاب
عنها بان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك
الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وايضا حضر بان هذا الجواب لا يجدى كثير

نعم لتوجه الاستدلال ح بالنظر الى حدوث الشرط فيه نعم يرد منع انه حدوث الشرط كما ورد منع
آنية حدوث الميل فليتامل قوله فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين بل هو واقع
كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وقسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور على
تقدير تمامه لا يمشي في حركة الكم والكيف فان الحركة التي فيهما غني عن الميل كما ذكر الاهوي
في شرحه قوله فالجواب عنه ان الجبائي اه وقد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم لزوم الثقال الملكي
في ان الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى قوله
لامتناع التداخل فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز الصعود مع ازدياد حجمه وانما
الممتنع هو الصعود بلا ازدياد حجم قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يندفع بالخردلة المتصل الجزء الى حين
سواء فرض التكاثف او ازدياد حجم الجبل متحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكل
فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل
في هذا الزمان قطعا فان قلت لا جزء بالفعل قلت ذات الجزء محقق واما المفروض فيه
الجزء محقق واما المفروض جزئيته الجزء محقق واما المفروض جزئيته وايضا قلنا ان لم نفرض الجبل
من مركز له اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد وبعود معاوقة ورود
من وقوف الجبل في الاستحالة قوله بل يرجع بحركة فان قلت قد نشاهد ان الملاقات كانت حال
الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة البدالي فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع
لم يكن الا بعد الملاقات قطعا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قوله فصل المرصد الرابع
فيه ايماء الى ان ترتيب المص ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه ان يجعل المرصد الرابع فصلين
الاول في مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثاني في الاضافة قوله ولا حقيقة
اه اي ليس للاين من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ما ذكروا لا يطلق الابوة حقيقة
غير ما ذكرنا قوله ويقال لذات الاب المعروضة اه قال الشارح في حواشي حكمة العين الظاهر ان اطلاقه
على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض والفرق بينه
المشهوري الآخر ان العارض هنا ماخوذ بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت
هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهوري

هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي قوله وهذان يسميان مضافا
مشهوريا كما قال في شرح المقاصد ما وقع في المواقف من انه يعني المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا
خلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة
قوله اي هي بحيث يلزم اه مقتضى السياق ان يقال فان الملزومات العقلية للوازم كذلك والمشار
التابع الى التوجيه بما ذكره الاهوي من ان لفظ وكذا اشارة الى ان يعقل العرض الى المجموع
ولكان ان يحمل عبارة المص على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم قوله واذا قيد ذلك العرض بالمعروض
لنه وانما لم يقيد المص ههنا اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف قوله
فليس لها عرض يتعلق به اه لعدم لزوم كونه من الاعراض كلا ولا بعضا فلا يعتبر في علم
صدق التوريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته يعقل الغير وان كان من حقيقته عارضه ذلك
قوله وليس كلا منا في ذات المعروض وحده كما سهاك عليه هذا انشعر بان مراده بالمعروض
المضاف المشهور بالمعنى الآخر وهو مقتضى السوق ايضا لكن قد عرفت انه ذات المعروض من
حيث انه معروض فعدم الانعكاس في التعقل ههنا ايضا ظاهر بل في الخارج ايضا لو كان بمالهو وجود
فيه اللهم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ما ذكره فيما سبق بالاعتبار
ان الغرض لو لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق
الاولى فتامل قوله وفي هذا الحيثية اشارة الى ذلك اي الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة
ان في هذه الحيثية اشارة الى ان في كل من المتضايفين الذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما
جهة غير حقيقة الاضافة والا لما في هذا القيد وهذا انما يظهر في المضاف المشهوري فان فيه
ذات المضاف وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه على جهة الاضافة لو لا حقيقتها
سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص قوله بحيث لو اوضعت ورفعت ما عداه مثلا لو
رفعت من الابن كونه حيوانا او انسانا او ما شئت من الاوصاف واثبت كونه ابنا تعقلت
اضافة الاب اليه وان رفعت عنه كونه ابنا واثبت له سائر اوصافه لم تبق الاضافة الحقيقية
الواجبة الانعكاس انما هي بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يفتقر الى اعادة حرف
النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى

والمولى مولى للعبد او على اصلاحه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قوله على ما ذكر
لا ينضبط بعد بين هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في المقاصد ومعناه ان ذكر الحكم لا ينضبط
بعد بين وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله لكان يكون الاضافات منحصرة قوله كالمبداية
اى بالنسبة الى ذات المبدا لا بالنسبة الى المنتهى او للاضافة بين المبدا والمنتهى كما سلف قوله
دون سائر علله الناقصة لما احتج المص بعدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان يندرج
في التقدم العلى موجبا سبق الابداع بعدم علته الفاعلية الا ان يؤول بما له مدخل في الوجود قوله
يجوز اجتماعهما بل يجب فيه بحث اشرنا اليه في مباحث الزمان وهو انا نجوز الاجتماع على لازم
في التقدم الذاتي كما في سبق العلل المعدة فانه سبق العلة العاجز الفاعل المستقل بالتاثير عدم اجتماع
مع المعلول مع ان مثل هذا السبق ذاتي اى طبعي عندهم فالاولى التمسك في نفي هذين التقدمين
بتساوى اجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان قوله ولا بالشرف لانه
ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر ما فيه فليتذكر قوله
كونه مضى له زمان اكثر لو قال كونه مضى من ابتدا وجوده زمان اكثر لظهر شموله لما المتقدم
وزمانه حاضر وجود المتاخر لكان اولى قوله من نوع واحد الظاهر انه قيد للمعلولين بكونهما
من نوع واحد ليس لاحتراز عن العلتين لمعلولين من نوعين ايضا كذلك قوله الموقف
الثاني في الجوهر قال الامام الرازي الجوهر مشتق من الجوهر يسمى الجوهر به لظهور وجوده وظهور
وجود العرض لو سلم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسمية كما تقرر قوله
ممكن موجود لا في موضوع ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك
في وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهية لو وجدت
كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد ورده الاسنان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية
المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن
بكفى وجود الموضوع ذهنا فالتصديق بكون الشيء جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه
موجودا بالفعل والشك في الوجود شك في الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرا مع الجهل بوجوده لكن
المراد منه انه جوهر بالقوة اى ماهيته لو وجدت كانت جوهرا والجواب منع ان الجوهرية ليست مما

بتصف الشيء في الذهن كيف والتحقيق عندهم ان صور الجواهر الكلية جواهر حال وجودها في الذهن بنا
على ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة على ماهية الجوهر للامور الخارجية تامل قوله
وعند المتكلمين موجود متحيز بالذات هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر اللهم الا ان يقال مرادهم لو وجد
لكان متحيزا بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكماء او يمنع جوهرية الماهية قوله واما قسمه على راى
الحكماء وقال في شرح المقاصد هذا التقسيم على راى المشائين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان
متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى واما الهيولى
عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم
يكن متحيزا فروحاني وهو العقل والنفس قوله فصورة ان كان هو لفظ الصورة على الصورتين بالاشتراك
اللفظي او الحقيقة والمجاز فليحمل قوله فصورة على قسمي الصورة كيلا يلزم الجمع بين معنيي المشترك او الحقيقة
والمجاز او البطلان الانحصار قوله او نوعية ومحلها الهيولى ايضا قوله وان كان محلا لها فهيولى يمكن ان يعتبر قيد البساطة
في الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فخرج محل صور المركبات من الهيولى ويمكن درجه في الهيولى لانها هيولى ثانية
فالانسان في الاقسام بالاعتبار والحيثية قوله بناء على نفي الجوهر وعلى نفي تركب الجسم من اجسام صغار
كما ذهب اليه ذو مقراطيس وسيظهر لك ان شاء الله ان ليس لهم برهان على بطلانه قوله او على تقدير ثبوته
لكن نقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر اخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد قوله
والافادة فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء
قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة
بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة قوله
بل جاز ان يكون جزءا للنفس نعم لو تم دليل بساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المص ان الجوهر المنقسم في قوله الجوهر
اما ان يكون الابعاد اى الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه ما اورده الشارح قلت لا يتجه الاشكال على التقسيم
الاول ح ايضا فلا يلائم المتن قوله لانه هو الذي قام به التاليف تلخيص استدلال القاضي ان كل واحد من
الجزئين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر في حقيقة الجسمية هو التاليف
في نفسه والجزء ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا يتكرر الوسط قوله هو الاتصال والتاليف
عطف التاليف على الاتصال عطف تفسير باشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدي المنافي

لاثبات الجوهر الفرد قوله ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من
لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء من المحل والاقرب انه ناظر الى
كلام المص ووجه التعسف فيه ان القول بالتاليف لا يستلزم مجموعه الجسم الا بالقول بان التاليف
قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتاليف مبني القول بمجموعه الجسم وايضا
اخر الكلام ينفي ثبوت التاليف عند القاضي مطلقا واول الكلام يثبته فلا وجه بجعل احد الكلامين
محصل الاخر قوله حيث احاط حد واحد الخ فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد
للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه امتداد فللخط المتناهي شكل ايضا مع
مقدار
انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة قوله
فلا تعقل النهاية هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق اي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من
كون الجزء محاطا غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان يكون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه
في نفسه ولذا قالوا بكونه ذا نهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الحجب على ما هو المشهور
قوله ولا يشبه شيئا من الاشكال ولو قال ولا يشاكل كما يلايه اخر كلامه لكان اظهر لان المشابهة
في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقا واما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة
قوله واما غيره فلهم اختلاف الخ تخصيص القاضي بنفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف
غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التي نفاها القاضي ولا يخفى عليك انه
بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه بهذا الكلام ظاهرا فقيل معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان
الاليق به ان يتشكل بكذا او كذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف ان معناه مجرد شكل
وجود
من الاشكال المذكورة في امر مخصوص لا بيان المشاكلة نعم عدم اتحاد مورد النفي والاثبات بين
القاضي وغيره لازم البتة قوله وساير المضلعات الخ اذ انه يتاتى ما ذكر في المثلثات والمسدسات
ايضا الا اذا كانت متفاوتة في الصغر والكبر فح لا يتاتى التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات
فانه قد يتاتى فيه ذلك قطعا وان كانت متفاوتة في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع امكان
تركب الجسم من كل منها بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره من المضلعات فانما يمكن ذلك التركيب بتفصيل
وهو اذا كانت متساوية في المقادير قوله لانا لا نم ان لا نهاية هذا مخالف لما اشتهر بين المتكلمين حيث

حيث اجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بان تلاقي الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم
الانقسام قوله ان يحيط به النهاية او لا يرى ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست بمحيط ولذا لم يثبتوا
له الشكل قوله والا يعرض فيه محيط ومحاط فانقسم لا باعتبار ان احد القسمين المحيط والاخر المحاط كما يتوهم
من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لا يكون الا ما له اجزاء
كما ذكرنا سابقا قوله فلعلهم ارادوا به ان له حجما ولكن ان يقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له حظا
في وجود مساحة الجسم لا ان له في نفسه مساحة ما قوله وهو فيه اشارة الى ان المراد بالحد هو المعنى العام
المتناول للرسم اذ حديته المذكور في الجسم غير متعين قوله لانه يبحث عنه في العلم الطبعي اي عن احواله
اذ هو موضوع العلم الطبعي ولا يبحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف اعتمادا على الفهم شائع في عبارات
القوم قوله اذ لا يجب ان يوجد فيه ابعاد بالفعل فيه بحث لان الامكان داخل على العرض لا على نفس الابعاد
فالاهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك فكان قوله وتلخيص الكلام
اشارة الى ما ذكر من اختلال كلام المص قوله سيما في الكرة اذ لا خط فيه لا مستقيما ولا مستديرا
لعدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود الخط قوله لوجوب التناهي قد سبق ان التناهي قسمان تناه
في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه في المقدار وهو كون المقدار بحيث
يمكن ان يفرض مقدار محدد بقدره وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب ان ينتهي بالفعل
في المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا تناهيه في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع ام لا
واما السطح والخط فربما لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما في الوضع وان تناهى في المقدار كسطح الكرة
وما يشابههما ومحيط الدائرة وما ضاهاها ومما ينبغي ان ينبه له ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط
لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط المستدير قوله لانها قد يزول الخ فان قلت الواقع في التعريف
مطلق الابعاد والزايل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو عن بعد ما قلت
اذا جعل المكعب جسما كريا لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق ايضا قوله والتقي بامكان
الفرض قيل عليه قيد العرض مع الامكان غير مفيد بل مخل لانه يدخل ح ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة
فان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا واقول اما حديث الاخلال فيدفعه
ما في شرح المقاصد من ان المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها

واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه ماخوذ من شرح المقاصد حيث قال وايضا
انه يكفي الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه
الابعاد المذكورة بالفعل كالافلاك التي يستلزم انشكالها انشلاما ذاتيا قوله فانه يمكن فرضه على وجوه
ثلثة بل غير متناهية فتامل قوله واعتذر له المعتذر صاحب المحاكمات والامر بالتامل ليظهر به ما في
الاحتراز عن التنزل من البعد الظ وقد يقال وجه الامر بالتامل ان هذا التعريف من الحكماء وقد تقرر
قبل وجود القائل من المعتزلة فكيف يحترز عنه بما ذكر على سبيل التنزل وانت خبير بان الاحتراز عن التنزل
لا يستدعي وجود القائل بالتحيز عنه حين الاحتراز قوله والمتبادر من عبارة الحد قيل فيه بحث لان امكان
فرض الابعاد في الجسم ايضا بواسطة الصورة لا بالذات وكذلك يقول القبول بواسطة الجزء قبول بها
بالذات بخلاف القبول بواسطة الخارج فتامل قوله فلذا لا باس قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على
الجزء الوجودي وفيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل الا للمجموع منهما ويمكن ان يجاب
بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لا للجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودي لا يضر
وانما يضر لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المباين قلت
التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القول بان القبول الخارجي
ليس الا للمجموع ثم نعم هي في تحققها الخارجي مقارنة للهيولى البتة وهذا لا يستلزم ان يكون القبول الخارجي
للمجموع الا يرى ان المقدار مفتقر في الوجود الخارجي الى العلة وح هذا (بعينه) يكون القبول الخارجي له فقط
قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي اي لتلك الابعاد والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلثة الخارجية
فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تامل قوله اذا كان الوهم جوهرا والحق
انه عرض وذكره في موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر اعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم
اذا كان مراد المص الاعراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في
سند الاجسام المتخيلة وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لحمل مراده على الاعراض بالجسم الطبيعي الموهوم
واما الاعراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظرا
الى ما ظ (?) لا ذكره في مباحث الجوهر قوله فلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية قد يمنع بطلان التالي
لما مر غير مرة من انه لا دليل على كون شيء من الحقائق معقولا بالكنه قوله والفصل ليس بهما بالتحصيل نفس (?)

بفصل اخر فيه بحث لانه ان اراد انه لا ابهام في نفس مفهوم الفصل فمسلم لكنه لا يجدي لان اللازم منه
ان لا يحتاج الفصل في تحصله الى امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود (هيهنا ح) عدم احتياجه الى فصل
او داخل في مفهومه يحصل جزئه الاخر وهو جنسه المبهم وان اراد انه لا ابهام له لا في نفس مفهومه ولا في
جزئه فمم وما ذكره لا يدل عليه قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد اجيب بان ليس المراد بما ذكر في تعريف
الجسم الخطوط او السطوح حتى يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل
معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلث ولا شك ان ذهاب الجسم في الجهات الثلث غير لازم له
صح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف هكذا الابعاد الثلثة لاستقام ما ذكرته لكن العبارة
هي الطول العرض العميق والظ انه لا طول في الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض
اولا والعرض للامتداد المفروض ثانيا والعمق للامتداد المفروض ثالثا ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة
قوله وايضا فاذا اخذنا اجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على نفس الطول والعرض والعمق حتى
الاشكال بتبدل ما في الشمع من الابعاد وبقاء جسميته بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس
الطول والعرض والعمق اعني الذهاب في الجهات الثلث فلا يلزم منه تبدل الابعاد المعينة قوله
قال النظام فان قلت سيجيء في المقصد الثاني ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه
ذلك القول قلت الجوهر عنده اجزاء مجتمعة ايضا فمراده بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركبا
كل منها من الاعراض المجتمعة قوله وما هو كقول الصالحية (اعراض ح) عطف اما على يجري كما هو الملائم بكلام الشارح
والاقرب دراية اي تعدوه الى ما يدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله فتعدوه اي تعدوا
التعريف الذي هو بط كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدا وباطل خبره وكقول الصالحية معترض
او خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول قوله لانتقاض الاول بالباري تع فان قلت انهم يلتزمون ذلك يعني
ان الزام الكرامية مذكور في الالهيات قلت الكلام تحقيقي لا الزامي فالزامهم لا يفيد (?) كما سبق مثله قوله اما متحيز
بالذات فهو جوهر اذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلا يرد ان الاتفاق على ان كل جوهر متحيز لا
يستلزم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوفة عليه قوله فلا يكون جوهرا فردا فيه بحث
لان معنى الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لا ينافي ان يكون له اجزاء كالهيولى والصورة للجسم
قوله ومن المعلوم ان ضم ما لا يتجزء الخ فيه بحث لان قوله اولا يكون متحيزا رفع الايجاب الكلي فيجوز ان يكون

بعضها متحيزا بالذات فلا يلزم ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام
القائل بتركب الجوهر من محض الاعراض وانما لم يتعرض الشارح مع انه كاف في المقصود نسبيا
للدائرة فلا يضر عدم تعرضه بابطال ما ذكره من الاحتمال المحض **قوله** الاول ان الجوهر هذا الوجه على
تقدير تمامه لا يثبت مذهبهما اعني كون الجسم محض الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخل
في حقيقة الجسم وفي قول الشارح فلا حاجة بنا الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر اشارة الى هذا
قوله معارضة بان يقال الحق فيه ان منع المعارضة لا يصح على مذهب النظام لان الاجسام
غير باقية عنده كالاعراض ويمكن ان يقال الكلام تحقيقي لا الزامي وبقاء الاجسام ضروري فلا يضر
عدم قول الخصم وفيه ما فيه **قوله** عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وعن عدم الفرق
بين الجواهر والاعراض في التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الجزء تجدد الكل فيلزم المصير الى ان القائل
بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعري وهو لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقائق متخالفة
واما الاشاعرة فهم القائلون ببقائها وانت خبير بان هذا مخالف لما سبق في مباحث الاعراض
من ان الشيخ الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة قائلون بعدم البقاء والحق ان مختار القائل
بتماثل الجواهر الافراد تماثل الاجسام وان الامتياز بينهما بامور خارجة عن حقيقتها **قوله** واذا
انتفت انتفى تمامه في غير الكون محل بحث **قوله** ولا فرضا عقليا اي فرضا مطابقا للواقع بان يوجد
فيه شيء غير شيء في نفس الامر وان عجز الوهم عن تمييز الشيئين على ان هذا التمييز معنى جزئي متفرع على
الاحساس بهما لغاية الصغر فلا تمييز للوهم بينهما **قوله** ينتهي الى ان يمحي فيعود هيولى ينمحي ويبطل
واعلم انك قد نبهت في اول الموقف على مذهبه وانه لا يقول بالهيولى المصطلحة وح فلا معنى لقوله
ان تقول معناه ما كان الهيولى في انها هو في حكم الجوهر الفرد
بانمحاق الجسم وعوده هيولى الا ان يريد بالهيولى انها هو في حكم الجوهر الفرد او نفسه كذا قيل ولك ان
تقول مراده ان يقول معدوما كان الهيولى انها في حكم الجوهر او نفسه كذا قيل ولك ان تقول مراده انه يعود
معدوما كان الهيولى عنده كذلك ويشعر به لفظ الانمحاق كما عرفت معناه **قوله** المرصد الاول في الذات
اي في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان
قلت ما السبب في ايراد المذكورة في هذا المرصد على ما بعدها وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول فقط
لان اثبات الوجود اهم مع ان الصفات الوجودية يتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف

الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية اذا اخذت على وجه العدول لا سالبة المحمول واما المقصد
الثاني فلان مخالفة ذاته سائر الذوات مبني لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية
التي كاستغناء واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود اشد ارتباط وانما لم يقدمه على المقصد الثاني
بناء على انه ليس هنا تفصيل يعتني بشأنه وانما هو اشارة الى ما فصل بالامور العامة **قوله** او ابا
مكانه او بحدوثه في المبادئ ومن منع العبارة من سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده
ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقيد المسلك بكونه للمتكلمين وكم يسبق منه تعرض لقول بعضهم بان
علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشارح وحمل قوله بامكانه على اعتبار الحدوث شرطا
او شطرا وقوله او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق بالمجموع **قوله** اما بامكانه او
بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا والحق
انه لو لم يقيد المسلك الاول بذلك كما لم يقيد في المحصل لكان اظهر **قوله** حيث قال لا احب الافلين
الى لا احبهم فضلا عن عبادتهم لان الافل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول وما
هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدءا لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوبا
للعاقل ثم ان الافول اعني الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا ان قوله عم لا احب الافلين
نفي لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا
التقدير سقط ما يقال من ان اللازم من الاستدلال عم عدم صلاحية الافل ربا لا ثبوت الصانع
للعالم وان الحدوث يقتضي المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عم بالامكان بان
يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضي امكان المتغير المحوج الى علة قلت
هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه للحدوث والافالتجاوز
منه الى الامكان من بعد العلم به وكونه اظهر في الدلالة على المط بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك
الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة بقي ههنا شيء وهو ان ما ذكر من استلزام حدوث الحال لحدوث
المحل مما لا يكاد يصح كما سيجيء فكيف يستدل الخليل عنه بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس
ربا على ان كون الافول امرا موجودا مما لا يمكن ان يناقش فيه فيقسم كونه امرا متجددا مما لا خفاء فيه
لكن المحل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا حتى يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان قدسي فانه عم لقوة

[illegible]

و هو الكوكب لان سياق الاية يحكى اجمالا على الفصل اي كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين

ولما احتاج حل قوله عليه السلام لا احب الافلين على الاستدلال بحدوث الجواهر على اثبات الصانع الى توجيهات ذكرنا قال الشارح بعد هذا انه اشارة الى اخره خلاف الظاهر

حدث استفاده منه ان معروضه لا يصلح للالوهية ويمكن ان يقال وجه الاستدلال اعم لان الافول
حادث او متجدد بطريق مخصوص وهو الانتقال من مكان الى مكان ولا يخفى انه مستلزم
الحدوث نعم يمكن ان يستدل على انتفاء صانعية الآفل بمجرد كونه في مكان مع قطع النظر عن الافول
المتضمن للانتقال منه الى آخر لكن لا يقدح في صحة الاستدلال بطريق آخر فتامل **قوله** اي المتحيز بالذات
فسر العالم الجوهري به لان المجردات غير ثابتة عندنا **قوله** بناء رفيعا التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل
لزيادة مشابهته للعالم الجوهري المشتمل على النظام الاحسن فانه ما ارفعه شانا وكمالا في ذلك
رفعه محسوسة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها الظاهر ان المراد بالفعل نفس
الحاصل بالمعنى المصدر لا المعنى المصدري او الحاصل به من حيث كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل
لكونه فعلا وان كان هذا ضروري فان قلت ما ذكروه تمثيل يفيد الظن والمسئلة من المطالب التي
يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية التمثيل يرجع الى القياس ويفيد
اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه انا لا نم ان الواحد منا يحدث لافعاله ودعوى الضرورة
لا تسمع ههنا قطعا ولو اراد بالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع ايضا فلعل افعالنا عند دواعينا حدث
اتفاقا بلا مؤثر ولو بني هذا على تجدد ان كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المط وان
اقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس **قوله** وكل ممكن
محتاج اه فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لا يقال
المراد ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر لحدوثه لانا نقول ان ارادوا انه يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة
وان ارادوا انه يحتاج اليه لحدوثه وامكانه راجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الكلام في
الاستدلال بالحدوث وحده فالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البديهة **قوله** والواجب
لا يتكثر اه اي ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب
في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظة ثم منع المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب
هكذا العالم الجوهري مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهري ليس بواجب
ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر **قوله**
وكل ممكن فله علة اي لامكانه وحدوثه اللازم له فيما سوى الصفات فان قلت الثابت بهذا البرهان

البرهان ان له علة موجودة وانما يلزم لو بين ان الماهية من حيث هي لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين
صرحوا بان ماهية الواجب علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء
وجود غيره **قوله** مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة اه المشاهد كناية عن العلم اليقيني والنطفة
في الاصل الماء القليل يقال ماء نطفة عذبة اي ماء قليل عذب والمراد ههنا المني والعلقة قطعة
من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم قوله لحما ودما اللحم الذي
كسي به العظام على ما نطق به قوله تعالى فجعلنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك
الله احسن الخالقين ويحتمل ان يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك المص
ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه **قوله** عن مؤثر لا شعور له يعني القوة المولدة المركوزة في النطفة كما
يزعمه قوم نا ... الظلمات واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون النطفة
علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق والظاهر ان هذا الكون اعتباري متجدد وليس بحادث
بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص
وغيره **قوله** منبه الى محالها لا شك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض في انفسها ايضا لكن لما اشتهر
بينهم ان وجود العرض في نفسه وجوده في محله لم يجعل الاستدلال بامكان وجوده في نفسه عن خفاء علم
يلتفت اليه **قوله** لان الاجسام متماثلة فلا يكون اختصاص كل جسم بما له من الصفات لذاته من غير
احتياج الى مخصص خارج **قوله** فتعين انه وهو المط اذ المط ههنا مجرد اثبات واجب الوجود واما
ان الاشياء بأسرها مستندة اليه ابتداء بلا واسطة بعضها الى بعض فقد كنت بحث آخر مستدل عليه
بدليل مذكور في غير هذا الموضع **قوله** بالآخرة الى اعتبار الامكان وصح فان قلت فليكن معنى قوله
وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثرا لحدوثه لا لامكانه وصح حينئذ ما ذكره قلت مقابلة الممكن با
لواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مؤثر العالم لا
يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان
الواجب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره ولئن كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون
القائم بغيره مؤثرا للعالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سيأتي
فالرجوع بالآخرة الى الامكان ح ايضا فليتأمل **قوله** والمشهور ان المتكلمين اي ليس في كلامهم الاستدلال

بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث وبجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور
اعنى مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان القديم واجب الوجود والا فهم
ان ذلك انما هو مسلك الامكان فتدبر قوله ولا يكون حادثا ولا احتياج الى هذا التقرير نوع ركاكة
لان حاصله ان ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما احد المحالين واما المط ولا شك ان لزوم المطالب المحذور
من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون
حادثا فالاظهر ان يقول والصانع خلف بط مع انه عين المط او يقول وذلك الصانع اما حادث او قديم
والاول بط للزوم الدور او التس والثاني هو المط قوله المسلك الثاني للحكماء غرضهم من هذا المسلك اثبات
الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك اخر قوله لمؤنات كثيرة في لفظة كثيرة
اشعار بان فيه بعض المؤنات السابقة وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتس
لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير
انتفاء امكانه وهذا ظ قوله ولان تسلسلت اه لم يتعرض الدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه الضرورة
كما سبق قوله لاحتياجه الى اجزائه ولان كل جزء منه ممكن قوله لا يكون نفس ذلك المجموع والا جميع الاجزاء
اراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو كل بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الاحاد وبجميع الاجزاء الكل
بملاحظة ذلك التفصيل بان يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للاخر مثلا الى غير النهاية فيكون لكل
منها مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ما قيل في امتناع كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع
ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائها لانها نفسها فتعلم بهذا الكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع
توهم صحة علية جميع اجزاء الشيء له في الخارج كصحة عليته له في الذهن ويكون الحكم بالنفسية في كلا الامرين
صحيحا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك قوله
فلزم ان يكون الجزء الذي اه وايضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وعلى غيره كما لا يخفى قوله وتناهي الممكنات
يتوقف على ثبوت الواجب لا يقال تناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب في نفسه وثبوت الواجب
في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه ولان كان يستلزمه بل اثباته يتوقف ح فلا مصادرة كما
في الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهي الممكنات يتوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل عليه
قوله ولا بد ان يستند اه فاثباته بما يدل على التناهي يكون مصادرة فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على

على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان
التطبيق دليل مستقل على بطلان التسل وثبوت الواجب دليل اخر عليه مستقل ايضا والكلام ههنا
فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثاني واذا استعين في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان
التطبيق لم يكن ما ذكر دليلا مستقلا على ذلك البطلان قوله انما الممتنع ان يتصوراه هذا اضافي لا حقيقي
فان ضبط غير المتناهي بالحد واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ اجزاؤه مفصلا كما
اشار اليه في بحث العلم قوله موجود ههنا انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما هو
موهوم قوله وان اردت بها الفاعل لم يتعرض لساير العلل الناقصة لان الكلام في العلة الموجبة وهو
منحصر في العلة التامة والفاعل قوله ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة فان قلت الكلام في
السلسلة التي كل واحد من احادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله
علة الكل علة لكل جزء منه مستندا بجواز حصول بعض الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية
المقام او نقول معناه بلا علة مفروضة وهي علة الكل وح يكون مؤداه مؤدى قوله او بعلة اخرى
ويكون لفظه او للتخيير في التعبير ومثله شائع في المفتاح ولان كان لا يخلو عن نوع تكلف قوله
على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه هذا اشارة الى مباحث العلة والمعلول الى
الاعتراض على هذا الكلام بان المعلوم انما هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على
معنى ان لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال بالمعنى الذي اشار اليه الشارح
هو انما يجب في مركب من احاد متناهية يستند بعضها الى بعض واما في الاحاد الغير المتناهية المستندة
بعضها الى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيه فلا نوجبه ثم فالواجب ح ان يكون موجد
الكل جزءا منه اما بنفسه او بجزئه ولا محذور ح في كون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا
لما قبلها بجزئيته وهلم جرا علية مل قوله فان قيل هذا منقوض اه اي قولهم علة الكل يجب ان يكون
علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع ان فاعله ليس فاعلا للكل واحد من اجزائه وهذا السؤال بعد
ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه وكان قول الشارح في اثناء
جواب كلام آنفا يومي اليه وقد يقال النقض بقولهم علة الجملة لا يكون جزؤها فقيل لا وجه للنقض لان
الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم عليته للكل بمعنى ان ما منه الوجوب

قلت المراد بالفاعل هو المستقل بان فاعله يجب ان يكون
نفسه علة للكل وجزئه ويلزم المحذور وقد عرفت انه ان اريد
بالاستقلال استناد السلسلة او اجزائها اليه او الى ما صدر
عنه وحده فالملازمة مسلمة لكن لا يتم التقريب اذ لا نسلم ان السلسلة
يكون علة للجميع البعض منه وهكذا الى غير النهاية وان اريد
استناد الى نفسه او الى جزئه او الى ما صدر عنه او الى الكل
فقط فالملازمة ممنوعة والسند ما قد ذكر
خيالي

يوجب وجود نفسه وعجزه فلا نقض ايضا اذح يكون علة لكل منه فلم يحتج الى تعدد الكل بامكان كل
جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك لن امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه
بعد الاعتراف باللزوم على ما اطبقوا عليه نعم لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن
ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن واما فى المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثرين
منه عندهم كما بيناه فى بحث العلة والمعلول قوله فلا يحد بك اخراجه اه لان دفع المستند مع بقاء
المنع لا يفيد قوله وعن الثانى وهو المعارضة لا يخفى لن يكون كون الثانى معارضة هو الذى يقتضيه
ظاهر قول المص وايضا لو كان فاعل الكل اه ويمكن لن يوجه بوجه يكون به من احدى صورتى النقض
الاجمالى وهى لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف فى صورة النقض كما فى السؤال الاول قوله
فان علة اولى لان تاثير ذلك الجزء فى السلسلة يتحصل ما تحته وتاثير علته لتحصيله وتحصيل ما تحته
ولا شك لن جعله علة السلسلة ما يؤثر فى اجزاء اكثر اولى من جعلها ما يؤثر فى اقل منها وقد اشرنا فيما سبق
الى اندفاع هذا الكلام بان ما قبل المعلول الاخير يتعين لعلة السلسلة لكفايته فى ايجادها وعدم احتياجه
فيه الى معادن اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشىء بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج فى ايجادها الى الجزء
الذى صدر عنه قوله ولكن لن يتمسك اه فان قلت لما جاز به التمسك فى ذلك ابتداء كان باقى المقدمات المذكورة
فيه مستدركا فيختل الدليل السابق قلت مثله عند المص من قبيل تكثير الطريق ولا يقدح فى صحة
الدليل كما صرح به فى ثالث تعريفات الهيولى من موقف الجواهر قوله ولا شك لن عدم المجموع يكون
على الحاشى نقل عن ره لن فيه اشارة الى ما فى كلام المص من الخلل ولعل وجهه لن المفهوم منه لزوم و
جود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه ممتنعا بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا
عن المجموع لان كل واحد من احاد السلسلة غير المعلول الاخير يمنع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور او ارتفاع المجموع
بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل من احاده ومن جملة الاحاد معلول ذلك الجزء الذى فرض علة للمجموع
وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذى يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق اذ ما يمنع الموقوف عليه
يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار اليه الشارح من لن موجد السلسلة ينبغى لن يمنع جميع
طرق انعدام السلسلة وح لا يجوز لن يكون جزءها لان من جملة طرق انعدامها انعدام هذا الجزء بالنظر الى ذاته فلا
المفروض علة لها فيلزم لن يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر وجه تغيير قول

قول المصنف اذا فرض عدم جميع الاجزاء بقوله اى عدم اى واحد منها ويمكن لن يوجه كلام المصنف
ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها لعدم معلوله اذا كان نفسه موجودا والمفروض
عدمه ايضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح اظهر فليتدبر قوله
لان عدم شىء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته فيه بحث لن هذا انما يفيد اذا لزم لن يكون علة
الشىء مانعة لجميع انحاء عدمه بنفسها اذ لو كفى كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ما ذكر
لجواز لن يكون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة ويكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل
بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صورناه قبل ثم من الحق انه يكفى كون العلة مانعة
لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بان الف اذا كان علة لج وب علة لد
كان مجموع الف ب علة مستقلة لمجموع ج د ومانعا لجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم احد
جزئيه فتامل قوله وهذا المسلك غير محتاج اه هذا ظاهر فان حاصله لن علة الجميع يجب
لن يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك
الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور ولن كان ثبوت الواجب يستلزم التناهى بخلاف المسلك
الاول والثانى فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب
صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس
ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلثة فى لن كلا منها اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل
من غير احتياج فى اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتأمل قوله وقريب منه مكشوف
فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا
نقل من الشارح ولك لن تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح فى المسلك الرابع وهو ح
من ملاحظة حال عدم المعلول الى اخره قوله لزم لن لا يوجد شىء اصلا اه قيل هذا المسلك
ايضا يحتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن ولن لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا
الى علته فيجوز لن يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فيستحق الوجود والايجاد بالنظر
اليها والظاهر لن هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس قوله وهذا المسلك اخصر المسالك
واظهرها قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود فى الممكن

وكل ممكن موجود لا بد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض
ممكنة احتاجت ايضا الى علة فلا تكون نفسها علة تامة للممكن المفروض اولا لاحتياجه
الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة او مشتملة عليه ثبت المط وفيه ان العلة
التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز ان يكون نفسه كما اشار اليه في الاعتراض على
المسلك الثالث واما فاعلها المستقل بالتاثير فجاز ان يكون جزئها وعلى كلا التقديرين لا
قادح في كونها علة تامة للممكن المفروض او على الاعتراض لجواز ان يكون علة التامة نفسه
مثات في الممكن المفروض اولا الا ان يفرض بسيطا فح لا يتاتى مح كما لا يخفى وبالجملة بعض
الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متات هيهنا ايضا فتامل **قوله** لان الدليل
ملزوم اه فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفاء
الملزوم انتفاء اللازم لا خلل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين وايضا اللازم للدليل
هو العلم بالمدلول فاللازم على تقدير تسليم الاستلزامين والظاهر ان اطلاق الملزوم على
الدليل الفاسد بمعنى انه لو صح لاستلزم **قوله** لكان وجوده اما نفس ماهيته لو حمل وجوده
على مفهوم الكون في الاعيان المضاف اليه تعالى سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظاهر **قوله**
لان العالم قديم بدليله فيه ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في تحقق
الحوادث فجاز ان يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة لما عداه
ولا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار والايجاب في قوله اما مختارا او موجبا
على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل موضوعاته منع الملازمة الا يرى ان المتكلمين
قائلون بانه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار الى ما عداه وكان ما ذكره الزاتي فتامل
قوله لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل اذ لو توقف كل حادث يومي على شرط حادث لزم
التسلسل والا لزم الاول **قوله** اي في الذات الواجب تعالى اي باعتبار صفته الحقيقية التي
هي العلم فظهر طباق قوله الاتي اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى آه **قوله** ان هذه
الافعال المتقنة لا يستند الى عديم العلم هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من
وجوب استناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب ولا

246

يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه عز وجل بالايجاب **قوله**
احتاجوا في ذلك المدعى اه قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت
قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا
الشيء منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلبا اخر **قوله** اما بذاته وهو بط واما الفاعل فقد سبق
في موقف الاعراض اعتراض على كل من المقدمات المذكورة هيهنا فلينظر فيه والاقرب في بيان
الازلية والابدية انه تعالى لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج في ترجح وجوده على عدمه
الى مرجح خارجي فيتسلسل **قوله** هي انه في ذاته تعالى مخالفه قد جعل في المحصل بيان المخالفة من
الصفات السلبية وهو مبني على تاويلها بنفي المماثلة ولا ضرورة الى التاويل وان كان التلازم
مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المص في شيء من
القسمين ولكل وجهة هو موليها فانها قالوا المخالفة بين كل موجودين اي بين كل شخصين موجودين
فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول
الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المص فيما سبق
بان معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود **قوله** فهو منزه عن المثل اما بذاته
فلما ذكره واما في صفاته فلان شيئا من الممكنات لا يسد مسده في شيء من الصفات وكان ذكر
الند بعد المثل يشير الى الثاني **قوله** هو المثل المنادي اي المعادي واصله الهمزة لانه من النداء
اي النهوض وكان المعادين ينهض كل منهما الى اخيه **قوله** مماثلة لساير الذوات في الذاتية
والحقيقة مبني كلامهم على ان مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق والاشتراكه ذاته تعالى
بساير الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق
على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه **قوله** والحيوة والعلم التام اه انما لم يقيد الحيوة
بشيء يمتاز به على حيوتنا كما قيد العلم والقدرة لانه حيوته تعالى تخالفه بالنوع لحيوتنا على ما يجيء
في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم
صرحوا بان علمه تعالى وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن ان يقال
انما لم يقيد الحيوة لان حيوته تعالى عند غير الفلاسفة وابي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة

كما سيجيء والظاهر ان مراد مثبتي الاحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوهما ميزتين لانه
فتقييدهما بالتامة تقييد للحيوة في المآل والله تعالى اعلم قوله ليس كمثله شيء قيل العرب ارادوا المبالغة
في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فيقول ليس كمثله فلان احد وقيل الكاف صلة زيدت في
الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما في قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به يقال ليس هذا كلام مثلك
اي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في المطولات وحواشينا عليه فلينظر فيهما قوله هي المشاركة
في اخص صفات النفس قد سبق في اواخر بحث الوجود ان المشاركة في الحقيقة يستلزم المشاركة في
اللوازم التي من جملتها الاحوال ويشير اليه الآن ايضا فنفي المشاركة في اخص الصفات يستلزم نفي
المشاركة في الحقيقة فلا يصح قولهم دون المشاركة في الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم
مجرد الرد استدلال الاصحاب بهذه الآية على نفي المشاركة في الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند
فتامل قوله مشترك بين الموجودات فلا يحصل به التميز عن جميع الذات المماثلة في الذاتية وان
جعل التميز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في العدم عند المعتزلة ومقصودهم
بيان ما يمتاز به عن جميع الذوات وقد عرفت ان الحيوة المذكورة ايضا كذلك بقي ان يقال المشترك
هو الوجود المطلق ويجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو جنح الى التقييد بمجرد
نفي المنافات من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان اولى ويمكن ان يقال مرادهم بيان الا
الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجود الخاص لا يعقل من
حيث هو وانما يعقل بالحقيقات الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتامل قوله
فيلزم التركيب في هوية كل منهما فان قلت التشخص عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم
التركيب قلت لو سلم فالتركيب في العقل ايضا ممتنع في الواجب تعالى كما سلف ان يقال تعين
الواجب تعالى زايد على حقيقته عند المتكلمين لكنه امر عدمي ليس بداخل في هويته تعالى والتشخص
موجودة فلا يلزم التركيب فالاولى في الاستدلال ان يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم
ذاته تعالى والا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع ان المفروض اشتراك الذوات فيها فتعين
استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن ان يقال في بيان لزوم التركيب ذكر التعلق لما لم
يجز ان يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته تعالى لما ذكرنا ولا عارض لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه

وضه لامر مختص وذلك الامر اما ذاتي او منتهي اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب
فتدبر قوله اعني اشتباه العارض بالمعروض الانسب لما سبق بان يقول اعني اشتباه
مفهوم الموضوع لما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره كون الشبه الموردة من اشتباه العارض
بالمعروض قوله اذا قلت سبحان الشيخان بفتح الياء الغيور الحذر على حرمة استعارة للغلب
الذي يرفع شين الشبه وعار الاغاليط عن نبات فكره قوله فلما تقدم فان قلت
حاصل الاستدلال انا نعقل ماهية الوجود ولوجوبه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون
زايدا عليه وح لا يتجه الجواب قلت المفهوم في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة
الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه ما قوله على تقدير صحة اشارة
الى المنع لجواز ان يكون وجه الوحدة نفسها وما به لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع
افرادها في جواز ان يكون الوحدة موجودة ووجه الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا قوله سينقل
من الحكماء الاظهر ان يذكر هذا التنبيه في المقصد كما لا يخفى قوله وفي هذه العبارة نوع قصور لان الضمير
في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح ان يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا
من الجواهر كذلك اللهم الا ان يجعل ضمير عروضه لوجوده اعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف
ليصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر ويراد بالغير ذاته مع ان المتبادر منه
الا يكون المراد به الغير المذكور في قوله ويمتاز عن غيره وكفى بهذا قصورا وان كان راجعا الى الوجود المشترك
ويراد بغيره الوجودات اذ لا معنى لحمله على الموجودات قطعا فهم منه على تقدير صحته ان المقصود
بيان امتياز الوجود المطلق عن الموجودات الخاصة وذلك مما لا شك فيه لكنه ليس بمقصود بالبيان
ههنا بل المقصود اما بيان ذاته تعالى على سائر الذوات او بيان امتياز وجوده الخاص عن
سائر الوجودات الخاصة قوله مخالطا لجميع الممكنات قالوا لا يخفى ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء
لم يعرض له بسببه نقصان اصلا واذا كان في المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز ان يكون مما هو عالى عن
العقول كذلك والحق انه عذر بارد قوله هي الصفات السلبية ويسمى نعوت الجلال كما ان الوجودية
يسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشانها فان التنزيه عن النقايص
اهم من اثبات صفات وجودية زايدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء

كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب **قوله** الى كونه في الجهة اه اي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله فخصوه
بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال ليس كونه في الجهة اه جهة الفوق **قوله**
اطيط الرحل الاطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الجوى **قوله** وقيل
لساوه غير متناهية هذا قول النفضي ولا يخفى انه ليس بمعقول اصلا لان المسافة محصورة بين حاصرين
فكيف يعقل عدم تناهيها **قوله** راجعة الى اللفظ دون المعنى فيه بحث لان اثبات الجهة لا كالجهة الاجسام
ليس كنفيها كما ان اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس كنفيها واجيب بان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا
للنزاع وهو الانكشاف التام البصري بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فان المنفي منها هو الجهة المشار اليها
او هنا وهناك واما ما سواها فمسكوت لا منفي **قوله** لزم قدم المكان ان اراد به الزام المشبهة القائلين
بكونه تعالى متمكنا على العرش كما يشعر به قوله وعليه الاتفاق من المتخاصمين صح اللزوم لكن لا يكون دليلا على
مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو
السطح او البعد المجرد الموجود واما اذا قلنا الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لان العدم موجود لا اول له
ولا وجود للمكان حتى اللهم الا ان يدعى ان النزاع حينئذ لفظي البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر ولو
اريد بالقدم الازلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الاول عما سوى ذاته تعالى لا نفي
الازلية كيف واعدام الحوادث ازلية بلا مرية **قوله** فيلزم امكان الواجب فان قلت انما يلزم امكان
الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود اللازم بما ذكر هو الاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان
قلت لما استحال وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود ايضا
ولا شك انه ينافي الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب بناءا
على الاحتياج في كونه خالقا اي ما صدر عنه غلطا كما اشرنا اليه في مباحث الوجوب **قوله** ووجوب المكان
فيه انه ايضا مبني على وجود المكان فلا يستقيم على راي المتكلمين وعلى تقديره وجوده لا يتم ايضا لان
اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغناءه
في وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن
الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجود عند المتكلمين ايضا كما سبق وكل موجود سوى
ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث **قوله**

فيكون اختصاصه اه فيه لم لا يجوز ان يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى الاحياز او يكون المخصص هو الارادة
واجيب عن الاول بانه محال لاختلاف النسبة فيما شابه المنسوب اليه وعن الثاني بان استناد المتمكن الى
الارادة يوجب حدوثه والتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم ايضا معترف به فان قلت
لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان مكان اخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال
من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم
حدوثه عن ذلك علوا كبيرا **قوله** تداخل المتحيزين مطلقا اشارة بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهري من ان استحالة
تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك **قوله** للكان جوهرا المراد بالجوهر ههنا هو المتحيز القائم
بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام
كون شيء احقر الاشياء كونه متحيزا فانما بنفسه غير قابل للقسمة اصلا غايته ما في الباب على تقدير احد الامكان
في مفهوم الجزء الغير المتجزي ان يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة **قوله** فلا نرجح يكون جزء
لا يتجزى فان قلت يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا ولا ان يكون جسما
قلت ان طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم ان لا يكون جزء لا يتجزى بل جسما مركبا
من شيئين او اكثر لانتفاء الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به ولا ينافي كونه جزءا لا يتجزى
واحقر الاشياء كما حققناه في موقف الاعراض **قوله** بناء على تماثل الاجسام فان قلت لا يلزم من
المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبني ادعاء تماثل الاجسام على
تركبها من الجواهر المتماثلة لا تساويها في الحصول في الحيز نعم يتجه انه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في
القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به الشارح فيما ياتي **قوله** بل على تماثل المتحيزات
وجه الاضراب ان هذا المناسب بقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات واما البناء على تماثل الاجسام فقط
ففيه ان تماثلها بناء على ما ذكرته لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الوافقة في الاحكام فلا يصح قوله
فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه اللهم الا ان يقال عدم كونه تعالى جزءا لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو
كان متحيزا لكان جسما مثلا وما لسائر الاجسام المتحيزة في التركب من الجواهر المتماثلة فيلزم احد
الامرين المذكورين وانت خبير بان استلزام التركب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد
قوله والجواب منع الضرورة العقلية كيف ولو كان ضروريا لامتنع اطباق الجمع العظيم هم

ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه **قوله** لا اخص بمقدار معين و وضع معين وقد
يناقش في ذلك لجواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع لتحيز الاشخاص وان لا يكون له في ذاته
مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو وصف له
والحق انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق
افرادا مختلفة الاوضاع والمقادير على ان تسليم العقلاء القائلين بوجودها لعدم تحيزهما يكفي
لنا اذ غرضنا انه لا يمتنع تعقل امر لا يثبت له العقل حيزا ضرورة فان هذا القدر يكفينا في منع بداهة
تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في ذلك الغرض كما لا يخفى **قوله** فاما ان يتصلا
او ينفصلا قيل لم لا يجوز ان يقال لا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله
في الثالث لكان احسن والامر فيه سهل **قوله** الثالث انه ما داخل اه الفرق
بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل او خارج
ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك
واما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال **قوله** والاولان فيهما المطا
اما الاول فلان العالم في الجهة فما هو فيه يكون في تلك الجهة واما الثاني فلانه اذا كان
خارجا عنه يكون في احدى الجهات الست منه فلا عبرة صاحب الكشف ليت شعري
ما المحذور في اختيار انه خارج ومنع ما ذكره وكانه توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول ولا شك
ان المتبادر اخص من ذلك السلب وهو ما يكون في حيز مباين عن العالم وهذا المعنى هو المراد
المستدل فلذلك لا يختار **قوله** والجواب منع التغير بين ان كان المقصود
بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى القيام بالغير مطلق هو التحيز تبعا
لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم
قوله وقد يقال في تقريره اه جعل الآمدي هذا وجها اخر ولما كان قريبا
من الرابع جدا حكم المص بانه تغير آخر له وفي كلامه ايماء الى انه كلام ابتدائي قبل
ملاحظة الجواب الرابع وان علم منه اندفاعه ولهذا سكت عن جوابه فلا يتجه انه
لا وجه له بعد منع تغير القائم بغيره كما ذكر **قوله** والمراد بالاجماع على ان له صفات اجماع الجمهور من

ولهذا الاعتراض الى اختلاف في وجوه العلم والكلي في الاستعارة المذكورة كما يشعر به منه

اهل السنة ولو اريد اجماع الكل وجب ان يعم الصفات الاحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة
والحكماء فيه **قوله** من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الاستواء مشعر بالتحيز يقال استوى
فلان على ظهر دابته اي استقر والمجيء والاتيان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية
مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى مشعر بكونه في
تلك الجهة تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال
مبني على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبرئيل عم مذكور ايضا في كتب التفاسير وقد
يستدل على التحيز بشيوع رفع الايدي الى السماء عند الدعاء فانها طريقة متوارثة من السلف و
الجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة
قبلة الصلوة وكما ان لله عز وجل تخصيص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض
الجهات بالتقرب اليه بالدعاء **قوله** اتيان عذابه وانما خصه بالظلل من الغمام لان اكثر
العقوبات بعد ما ظلل منه كما نقل في القصص **قوله** والدنو هو قرب الرسول عم اه يعني
ان دنو الله تعالى من رسوله عم كناية عن رفع مكانه **قوله** وخص بالليل اه وخص
السماء الدنيا مبالغة في التلطف **قوله** فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل
اشارتها اه ادعاء بعد العلم والجمل ان كان باسنادها الى الوحي المعتاد لا اشارتها الى
السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادها الى نقل الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة
فدعوى انها دالة على ذلك لو كان السؤال باين الاله واما اذا كان باين الله تعالى كما
هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق
على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست
وثنية وانها تقر بان الله تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب من كونه تعالى
في السماء على ما ذكره القاضي وعلى في تفسير قوله تعالى أأمنتم من في السماء من جواز كون الآية على
زعم العرب فانهم زعموا ان الله في السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه يلزم مما ذكره عدم
مطابقة جواب الخرساء للسؤال باين والقصد الى خلاف ما تفيده السامع من المحاورة الاهم
بعيد جدا ولا ارتياب المكاشفة فيه وفي امثاله موجه ذكر في مفتاح الغيب وغيره والله اعلم

مثل الاول ان تاول امثال هذه الايات بشكل المحن بالصورة الخيالية او يكن في اسانيدها الصورة مع هذه ... عن الكلام

ولا تظن انه يعني ... الى الرسول عم ...

قوله وذهب بعض الجهال اه لو كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقا إما على التغليب أو على إطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام مما لا يجوز في حقه تعالى أصلا مع
أن اجراء الجسم مجرى الموجود والقائم بنفسه من آثار الجهل لأنه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاح
قوله لو كان جسما لكان متحيزا هذا الاستدلال على تقدير تمامه إنما ينافي قول من يستدل على نفي التحيز
بما سوف على نفي جسميته كما في بعض الأدلة السابقة قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح فينبغي أن لا يجوز
الترجيح إلى الإرادة والجواب أن الاستدلال مبني على تماثل الأجسام وقد ذكر في حواشي المقاصد أن
هذا أصل يبتني عليه كثير من قواعد الإسلام فلا يجوز كون المخصص هو الإرادة أو نسلم الكلام
إلى اختصاصه تعالى بتلك الإرادة على أن بعض الصفات مما له مدخل في تعلق المتقدم على اتصافه تعالى
فلا يكون الإرادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وأيضا فالمستند إلى الإرادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه
تعالى محلا للحوادث قوله يكون المخصص خارج هذا الاختصاص على تماثل الأجسام فقط بل اتصاف الواجب
تعالى بصفاته دون أضدادها وهم بحسب ذات الواجب تعالى يخالف لسائر الذوات فلا كذا
في اختصاصه بخصوص صفات بخلاف ما إذا كان مماثلا للأجسام قوله إنما يتصور فيما وجوده غير
ماهيته قد ذكر هذا الكلام في أول موقف الأعراض أيضا وصرح الشارح هناك بأن قوله الوجود زائد للماهية
يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بأن زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه
فلم لا يكفي ذلك في صدق هذا التوقف على الواجب وبسط القول فيه بعض البسط فليرجع إليه
فلا يكون هو أيضا عندهم اتصافا قبل إطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه
بمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام أن الله سبحانه أحدي
الذات أحدي الجوهر قوله كما تحرك إلى الجهة والمكان لفظ تحرك يدل على أنهم لا يصرحون بالجهة والمكان
وقد سبق تصريحهم بهما وكان مراده أن هذا الحكم محقق ثابت باعتقادهم وإن لم يصرحوا به سواء
بها أم لا ويجوز أن يكون ابن الحجر للمشاكلة قوله أو الذاتي لفظه أو بمعنى الواو والأفراد المعنى
إذ التسوية إنما هي بين الأمرين لا بين أحدهما وفي مثل هذا توجيه آخر ذكرناه في بحث الحد من
حواشينا على المطول قوله والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان ظاهر ما تقرر فهم من كلام
الشارح في مباحث الزمان من أن الثابت لو انتسب إلى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم إلى الزمان

والظاهر أن التقدم الزماني عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفي فيه مقارنة المتقدم
للزمان لا المتقدم بمقارنة المتأخر اللهم إلا أن يقال ما ذكره الشارح هنا متابعة للمصنف وليس
كما أن كيف تقدم الباري عز اسمه على الحوادث لا بد أن يكون زمانيا عند الفلاسفة كما أن
تقدم الآن على الآن كذلك عندهم أيضا إذ قد صرحوا بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر في التقدم
الزماني وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وبهذا يعلم أن قوله بل هو تقدم ذاتي عندهم
إنما يتمشى بالنسبة إلى التقدم من أجزاء العالم قوله عن وجوده في زمان أي عن وجوده
الواقع فيه إما أن يكون أمرا تدريجيا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظ ما للمطالعة
الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة قوله كان فيه كلامه أشار إلى أنه سيجيء في بحث الكلام ما بعد
زيادة بصلة منها إنا لو اطلقنا قبل خلاصة هذا السند ليس بها فيما سبق فالذي لم يتبع به هو
الثاني والثالث قوله لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية لم نزد بها التبعية في التحيز حتى يكون
الحلول هو الاختصاص الناعت بل أن الحال تابع للمحل في الحالة وذلك ضروري ومناف للوجوب
الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على استغناء الوجوب الذاتي في الصفات
على الاتحاد مما ذكرناه لو بعد الحلال الاتحاد قوله لو استغنى عن المحل لذاته لكن بكون الذات
علة مستلزمة لذلك الاستغناء فيجب أن لا يجوز التخلف بخلق الكرة عن العناصر والبرودة عن الماء
قوله فإن الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما قد سبق الاعتراض على انتفاء
الواسطة بين الاستغناء والاحتياج الذاتيين وهو إشاعة في ثاني مقاصد مرصد العلة و
المعلول فليطالع فيه وقد يقال في تصحيح أصل الاستدلال بعد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الإمكان
لأن الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة إلى توسط الاحتياج بالذات وهذا إنما يتم
لو لم يكن وجوب الاستغناء الواجب محلا بأن اشتغاله يستلزم الاحتياج المستلزم للإمكان
فتأمل قوله فيلزم محالان معا لا تعدد في لزوم المحالين معا عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث
الحال لأن استلزام الإمكان للحدوث مطلقا ممنوع إلا أن يرى إلى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم
فادعاء لزوم المحالين إلزاما للخصم القائل بالحلول وعدم الحال ولا شك في صحته قوله فإن المحل
إن قبل الانقسام اه أي قبله من حيث هو محل لم يرد الانقسام وإن لم يقبله من حيث الحيثية سواء

فلا يمن حينئذ اخرى ام لا لزوم الا حصر به فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول
طواز ان يكون حلوله في المجرد الا ان يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على ثبوت عدمها
لكن في تمام دليله كلام قوله فلا يمكن الجزم بعدم حلوله اه وتجويز ان يكون لذاته تعالى خصوصية
مرجحة للبعض مع تساوي الكل في القبول مما لا يلتفت اليه قوله بل الاجسام الاولى ان يقول بل
الجواهر اللطيفة لان الاشتعال يتناول الجوهر الفرد والجسم ولكانه اكتفى بالاجسام لان اشتعالها يستلزم
اشتعاله ضرورة ان اشتعال الكل يستلزم اشتعال الجزء اولان اشتعال الجسم ظاهر متفق عليه قوله
وضبط مذهبهم ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين
ليس قولا بشيء منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا ويكفي في التعرض لاستحالة على القول بالحلول والاتحاد لكن
بقي شيء هو انه لم يذكرا في الضبط وهو اتحاد صفة تعالى ببدن عيسى عم واتحادها بروحه اللهم الا ان يكون
عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا على ان دليل بطلان الاتحاد مع الذات والصفة ثم الذين يقولون
بشيء من الاحتمالات الست طائفة منهم لولا اشتهر في قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا يتأتى في هذا
الجزم بان المخالف للاصل ليس بملة منهم النصارى واعلم ان ههنا احتمالات ست اخرى وهو القول
بتولد بدنه او نفسه من ذاته تعالى او صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول
مرجعه الى اتحاد الذات او الصفة ببدنه عم او حلول الذات او الصفة فيه لو لا يعقل الا
الا ان يكون من الاشياء في الابن ومن هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك المص الاقسام
الاربعة والله اعلم قوله كلها باطلة الا الاخير فهو ما عليه اهل الحق الا انه لم يرد في الشرع اطلاق
الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عم قوله هو من الاملال وضعها في اللغة فانه اول
الموقف السادس في اخر الالهية المحيوعة نعدل الحمة السابعة حجة وعشر من سنة كذا انقل من الشارح
ثم ان نسخ الكتاب في وقت رويه الامصار على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الافاق
فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها قوله فانه كثيرا ما يتصور الشيطان الخ لا يخفى ان الكلام في
الروحاني بالجسماني بطريق الحلول والاتحاد ولا شيء منهما فيما ذكره من التصور بل
فيما يحتمل ملعل مرادهم التشبيه لا التمثيل قوله وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله
وارادوا بها عليا واولاده رضوان الله عليهم اجمعين ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد على

كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر الى جهالتهم وحماقتهم قوله والا جاز اي
ان لم يكن السلب منسوبا الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به جاز ان يحدده في الجملة ولم يرد جواز
تحدده في جميع صورة الا ترى ان ترك ايجاد العالم في زمان مما لا يستحيل عليه تعالى مع ان سلبه
لازم لا يمكن ان يتجدد فتامل قوله فقيل هو الارادة وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك
حادثين اخرين وهما السمع والبصر قوله مستند الى القدرة القديمة لا يخفى ان القدرة القديمة
ان كان من شانها التخصيص لم يحتج الى اثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث ايضا
وان لم يكن من شانها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين الحادثين اليها قوله
لا حادثا فوقانيا بها او وجه التخصيص في الاطلاق ان ايجاد العالم بقدرته تعالى قد يكون مسببا
لعدم القائم به فما سبيله يسمى الاول حادثا بصنعة الفاعل والثاني تجددا بصنعة المعقول
قوله الاول لو جاز ازالة فان قلت هذا الدليل منقوض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى
لجاز زواله مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا مبني على ان المحال هو جواز ازالة الحادث
الموجود لا جواز ازالته عن الموجود الا ترى ان اعدام الحوادث ازالة نعم لو كان مبنى استحالة
ازالة الحادث مما قام به وصف الحدوث لما استحال ازالة المتجدد
فيتم النقض فليتامل قوله ويلزم التسلسل في القابليات اورد عليه ان التسلسل ههنا لازم على تقدير
لزومها للذات ايضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بان المراد من القابلية
الاستعداد الذي لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعداد
لها بالمعنى المذكور وانت خبير بان هذا الجواب يدفع قول المص في بيان بطلان اللازم
وصحة القابلية ازلا يستلزم صحة المقبول ازلا لو لا شك ان القابلية لو احدث بمعنى الاستعداد
المذكور كان ازليتها منافية لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم صحة ازلية
ان هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب في
الجواب ان يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة لو كانت لازمة للموصوف
كان اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا
كانت عارضة لكن بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف

علم

بحيث اذا القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق ح لكن بمعنى الامكان العام المقيد
بجانب الوجود يتحقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتباري فلا يلزم
تعاقب امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة وتسلسله ممنوعة واما قوله المحصورة بين
حاصرين فقد يعترض عليه بان الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك
ان الانتها طولا لا ينافي اللاتناهي عرضا فالقابليات التي هي شروط العلل الموسلسلة لم يلزم الا علام
عدم الانتهاء عرضا والذات انما وقع في جانب الطول فليس طرفا للعدد الذي هي جهة عدم تناهيه
فليتدبر اللهم الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس امرية فيستحيل التسلسل فيها ببرهان التطبيق على
ان مجموع القابليات الغير المتناهية يحدث لاستدعائه شيئا قائما بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى
المجموع فيلزم ان يكون تلك القابلية الاخرى داخلة في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث
في مثله **قوله** واما بطلان اللازم فلان القابلية بمعنى المراد هنا القابلية للقبول بالفعل الذي
هو محال فتمام الحادث به تعالى لا القابلية التي ابتنها ازلية بل القابلية الازلية صحة هذه القابلية
التي هي صحة القبول بالفعل كما يدل عليه التامل في سياق الكلام والاظهر في العبارة ان يقال
في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف في نفسه يقتضي موصوفا
وصفة وصحته لا تستلزم صحة الطرفين اذ لا يستلزم صحة وجود الحادث ازلا **قوله**
الثاني من تلك الوجوه اه فيقال لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كما لا الا في
بعض الاوقات فح لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على ان هذا الوجه منقوض بالتجدد
فانه صفة كمال فما يخلو عنه بعض ما ان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الاضافات العدمية
التي ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي ليست صفات كمال صفة مساوية للموصوف ورد
ان بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلية العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة اتجه ان عدم
مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم الا ان يقال اتصافه تعالى بالتجدد وكونه دائما للغير ولما اسبح
مثله اعني قبل وجود عمرو لم يكن الخلو عنه نقصا وسلمنا هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون
على ما ذكر من لاحق الصفات لا التي هي لذاته وهو بط عند المتكلمين **قوله** الثالث منها انه
تعالى اه فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض بالتجدد قلت نعم فان التاثير عن غير الموجود

اعتباري محض **قوله** وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان آه قد سبق في الامور العامة اعتراض الشارح
على هذا الكلام وبيان ان الاسلام لا محذور فيه فلذا لم يتعرض له ههنا **قوله** كما اشرنا اليه اي بقوله
موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم **قوله** ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك يعني ان نوع الكمال بعدم
محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل منها لا يستلزم حدوث ذلك النوع
وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وتبعها كما ذكره الاستاذ المحقق في الدرر
وادعى فيه المتانة حدا وهو ان القول بتوارد حوادث غير متناهية على قدم كلام متناقض
لان العدم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالعدم ما لا يكون مسبوقا بالعدم و
بالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بصريح
العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته
دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد
منها لان المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه
قوله والحق ان التناقض انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي
هو عبارة عن مجموع الافراد الموجودة او لزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان
واحد اذ لو لم يستلزم وكفى السبق في ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على
المنصف **قوله** كما سيشير اليه المص اي في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك سهل
عليك بعد احاطتك بما تقدم **قوله** ويمكن الجواب عن الوجه الثالث قيل هذا الوجه للحكماء
فلعلهم ارادوا بقولهم لا يتاثر ذاته تعالى عن غيره انه ليس له جهة التاثر والقبول لانه واحد
حقيقي فليس له الا جهة التاثير والفاعلية غاية ان يدل هذا على نفي الصفات مطلقا او
ارادوا انه الغير فاعل تلك الصفة لانفسها بناء على انه تعالى لم يكن فاعلا للقبول لم يكن بد من
الفاعل المغاير وانت خبير بان ما ذكره في حل المبحث انما الى بطلان ذلك المبني فلا غبار
على الجواب ح ايضا **قوله** اذ لا دليل على صحتها لو قال قائل ان نقول ان اردتم بالضد معنى وجوديا و
يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نم ان لكل صفة حادثة ضدا وان اردتم

به ما هو اعم من ذلك فلا نم ان هذه الحالة حادثة كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا
ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال وايضا لا نم ان ما قبل حادثا لا يخلو عنه
وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما في الشفاف قوله والرابعة لو امتنع الازلي
الخ لكنها ليست بتامة لان الحوادث المذكورة لو كانت غير متناهية يجب عدم ما لا يخلو عنها بلا
يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم لو كانت متناهية يلزم حدوث محلها العرى الحال عن واحد
منها قوله احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الخ قد سبق ان الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل الخ
للكرامية على ما نقله المص فانهم من انهم لا يجوزون الاحدوث ارادة تعالى او قوله تعالى كن فاما ما
يحصل وقيل لا يلزم الرامتيا او يحمل الادلة على التوزيع فتامل قوله وانه اضافة فان قلت اي احتياج
الى بيان اضافية التعلق مع ان محله يقبل الصفة لا ذات البارى سبحانه تعالى بتقدير وجوده
لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الاول يدل على ان العدم مطلقا لا يكون محلا للحوادث فوقه
الاحتياج على هذا قوله الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة الخ سياق كلامهم يدل على انهم
يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فالزمهم انه يقتضى صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد
قد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج اليها في الايجاد قوله وانه سلب لا
يصلح جزء المؤثر فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان ما ذكر حقيقة العدم بل هو عارض لها ولهذا علة
البعض من الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمي فيجوز ان يكون علتها
عدمية كما سبق مثله في بحث الرؤية واما القول على تسليم وجوديته المعلول يكون العدم شرطا
للتاثير لا جزءا من المؤثر او كون الحدوث مانعا فلم يلتفت اليه المص لانه يبقى القيام بالفعل
لا امكانه الذي هو مدعى الخصم كما توهم لان الموقوف هو الشرطية او المانعية للتاثير في الصحة لا في نفس
القيام بل لان الاجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية على زعم المص كما سبق في بحث العلة و
المعلول قوله او من الحقيقية بناء على القول بالتكوين قوله لكن المريدية والكارهية الخ فان قلت
هذا ينافي ما ذكر المص سابقا اخذا من انكار الاتحاد وان واحق ما نقله الشارح من نهاية العقول
قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور قوله فيكونان حادثين هذا
مدفوع بان الكلام في الوجود بعد العدم لا في العكس على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى

فالاولى ان يقول الشارح بعد قول المص وهنا عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه
فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الانسب بالجواب قوله المتجددين
لذاته تعالى في تجدد العقلية بحث الا ان يحمل ذكرها على التعليق والجواب ان الكلام مبني على وجود العقلية
فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها تحقق المعية تحقق انه ليس بقديم كما مر هذا
في مباحث المقولات النسبية فليتامل قوله وكذا امر الايجاد والاحسان والحبائية الخ القول بتجدد
العالمية على معنى تجدد متعلقها وكذا غيرها لا يختص بابي الحسين ثم ان الحبائية لما قالوا بتعليل
المريدية بارادة حادثة لا في محل فلا يتعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثاني
قوله لا يثبتون كل اضافة لان الاضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة امرين لا وجود
لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليهم الالزام بها كما في الكواشف وفيه ما
فيه لان مثل صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تحقق لها
في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في اواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا تغير الاعتبارات
فلم لا يجوزون تغيرها الا ان يقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال
بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال قوله ويجوز في القسم الثالث
مطلقا اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار تعلق الصفة وتعلقها الا انه تجوز التغير في جميع افرادها
كيف وقد ادرج الصفات السلبية في عدادها ولا تجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه
بان الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى اي من اي قسم كان
وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطا وقد اشرنا الى دفاعه حيث بينا عدم انتهاض
الدليل المذكور في المتجددات قوله فانها كلها تابعة للمزاج هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون
فعندهم واحصول هذه كلها في الحي هو الفعل الغير المنضم الى غيره كما صرح به في اوائل حواشي التجريد فالدليل
لا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى قوله قالوا اللذة ادراك الملائم
قيل الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج المرتب على ذلك الادراك لا نفسه كما يشهد به
الوجدان قوله ولو سلم هذا السؤال الثالث الخ وجه الاولوية ان منع قابليته ينبغي ان يكون
بعد تسليم الشركة في العلة لا بالعكس واعلم ان كلام الشارح يشعر بان السؤال ثلث ويلخص الكلام

ان يكون اسن لان قوله واذا كان سببا اما من تتمه منع كون اللذه نفس الادراك نعم ههنا سؤال
وهو انه لو كان ملتذا بادراك الملايم وجب ان يكون متالما بادراك المنافر كما ثبت في التقلب مثلا لكنه
باطل بالاتفاق ملتذا متالم قوله في توحيده تعالى التوحيد يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اعتقاد
الوحدانية اى عدم المشاركة للغير في الالوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك
في الوجوب الذي هو مبدء لكل كمال ومبعد عن كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفي اللازم فان قلت
نفي المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفي الشريك المماثل في النوع لا يستلزم نفي الشريك
في الالوهية ووجوب الوجود ظاهر الجواز كون كل منهما مغاير الهوية ولو سلم فذكر ما يلزم بالالتزام
في باب التوحيد جائز للاهتمام قوله وذلك لوجهين كل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة
نوعية وهو مم لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لما تحته من افراد الوجوب المختلفة
الحقائق ولا اشكال ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق عليه
مع تمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب في بعض الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية الواجب
تعينا فلا يصح التعدد وما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المص فان صح ذلك
تم الدليل قوله فيلزم تركيبهما فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكره في ثاني مقاصد
المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هناك الى الجواب على ان ما ذكرنا
هناك كان مبنيا على اصل المتكلمين كما نبهناك عليه واما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضا
للماهية لا يدفع لزوم تركيب الهوية واما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية تشخص جزئي
يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء لما امتنع
او الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون تشخصا جزئيا
قوله مبني على ان الوجوب وجودي مع انه ليس كذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود او الاستغناء
عن الغير وكل منهما اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدمه فهو مبني على
ان الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل
كان مثل ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات ولما ذكر الله فيهما واحد على انه يعقل وجوب الوجود
ولا يعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول غير المعقول واعلم ان الشارح اشار في مباحث

الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا رادا على الماهية
فبنا الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية ساقطة وقد اشرنا هناك
الى جوابه فليطلب ثمه قوله ويلزم الدور لان الوجوب اه اعترض عليه بان اقتضاء التعين
الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور وانما يلزم لو لم يعرض اولا
ذلك العدم واجيب بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الامر لكونه غير مطابق للواقع لان
الواجب علة لجميع ما عداه في نفس الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتي يحتاج فان قلت
هذه المقدمة اعني ان الوجوب الذاتي علة لما عداه متقدم عليه تغني عن التفصيل المذكور لو تكفي ان
يقال لا يخ اما الاول فلان الوجوب الذاتي علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية تحرير العلة في المقصود
مثله من باب تعاطي الطريق وليس بقادح في صحة الدليل عند المص كما مر مرارا ثم يمكن ان يناقش
فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب
عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضي للتعين بعد ابطال الاقتضاء في الوجوب
على ما علم من قاعدة العربية فقوله واذ لولاه نفي لذلك الابطال لا لاصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء
الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبني على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك على الثاني
ولما الاحتمال الاخر وهو اقتضاء التعين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه لما عرفت
من انه غير مطابق للواقع والاوجه ان يقال المفروض اولا هو عدم استلزام الوجوب
التعين وهو اعم من عدم العلية لان العلة تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة
ونقيض الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم
العلية لان فرض الاعم لا يستلزم فرض الاخص ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة باي وجه
كان قوله ويجوز التعين بلا وجوب اي يجوز حصول التعين في شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء
اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين
بلا وجوب قائم به فلا غبار في تصريح قوله فلا يكون ذلك التعين واجبا كما توهم بناء على ان
الواجب من له الوجوب لما تقرر ان ماله الوجوب لان المدعى وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه
غير محذور ولا احتياج الى بناء التوزيع على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج بين الاجزاء

كما علم ان في جواز اطراف الاجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى قوله والمقدور به الامكان ظاهره
انه معطوف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم والتقدير والمصحح للمقدورية الامكان
فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب
او قادر والجواب ان احكام القدرة في الشرع لما ثبت بالبرهان من حدوث الصانع والا فحصول
القدرة مما لا يتوقف على الاستدلال لو امكن ان يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما
سواء لان المصحح للعلة واحد والمعلولية الامكان وكان ان يقدر المقدور اي والمصحح للمقدورية
الامكان كما شرحه لان الوجوب والامتناع يمنعان المقدورية قوله اما بهما اي بكل منهما لا
بمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال احدهما لا وقوع مقدور بين قادرين وكان عدم التعرض
لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمعروض بقوله قادران على الكمال قوله لا استلزامه احد
المحالين بناء على الاستدلال المحقق بان وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد الاله لا استلزم شيئا
من المحالين لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختياره دون ارادة الاخر والصواب في
تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الهان لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور معين ووقع
ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة في قوله
قادران على الكمال القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير ومن جملتها تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح
لو تعدد الاله القادر المستجمع لشرائط التاثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين
والتالي باطل بشهادة الحس ولزوم العجز وفيه نظر لانه لا يكون ح دليلا على امتناع تعدد الاله مطلقا
ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد شيء من الاشياء او تعلق ارادة
احدهما دون الاخر قوله لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال اي نظرا الى ذاته واما نظرا
الى الامتناع الغيري فلا يقدح في الاستدلال التعيين ان المحال فيما نحن فيه انما لزم من تعدد الاله
فيصح وهو المط قوله فيلزم عجزهما فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان
لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشيئة عندهم نوعان مشيئة قسر ومشيئة تفويض الى
اختيارهم فالعجز واقع في الاول لو لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك لكن ان يقول هم انما
يجوزون التخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث فيه واما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يخفى

255

ورضها احتمال ان لو لك الجسم وسكونه قوله وانما يلزم اجتماعهما لان المانع انه فيه بحث
لاحتمال ان يكون بعض تعلق ارادة احدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الاخر لا لسلب استلزام
حصول المراد حتى يرجع الى ماذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد
الاخر بل لسلب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادهما
معا كان في وقوع مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح فليتامل قوله فالذي لا يقع
مراده لا يكون قادرا كاملا فان المفروض امكان تعلق ارادته ووقوع ذلك الممكن بحدوثه
جواز التعويض وهم واما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق الارادة الاخرى
بالطرف الاخر اخرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة
فهو ايضا مدفوع بان وقوعه لما كان ممكنا في نفس الامر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم
عجزه بسبب الغير اياه وهذا ظاهر جدا قوله فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر قلت كون
الارادة تابعة للمصلحة ممنوع واما ما يقال بعد تسليمه من ان الغرض الكلام في ضدين استوت
وجوه المصلحة فيهما ولا شك في امكان ضدين كذلك غايته انه لم يثبت وجودهما ولا يضر
فان الغرض تحقيقا بعد بيانه فيه نظر فانه يحتمل ان يكون عدم التخالف عند استواء المصالح
فيهما من جملة المصالح وان امكن ان يدفع عن اصل الدليل بفرض الارادتين معا فليتامل
فان قلت لا نم لزوم العجز فان تعلق ارادة احدهما اصل يعلق قدرة الاخر منعا ولا عجز في
مثله قلت قد عرفت مما سبق الآن اندفاعه وهذا ايضا يندفع بمنع لزوم عجزهما على تقدير
عدم حصول مرادهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما عن حد الامكان فليتدبر قوله
لا يقولون بالهين واجبي الوجود اه فخذهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا
لقولهم بواجبي الوجود قوله فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا ان الاله في الحقيقة
فان المذكور ايضا قالوا ان لكن اما المانوية فهم اصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمان
شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عم وهم معتقدون
في الشرائع والانبياء وان اول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وابرهيم
وزردشت والمسيح وبولس ومحمد صلوات الله عليه وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون في اليوم

فيكون نهاية عاجزا فان قلت جاز ان يكون المانع عن ذلك عائد المصلحة في الصد الاوّل

مطلب نفيس

والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير
ذلك واما الديصانية فهم اصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر
في زمن نوشروان وهو قدم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده المانوية الا انهم يذكرون
يقولون النور عالم حساس وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل
اعمى وان ما يفعل بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم في ذلك ويقولون ما يحدث من
الشر كائن عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق وللثنوية فرقتان اخريان يقال لهما المرقونية والكمونية
اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره في اثبات النور والظلمة وخالفوه في اثبات اصل ثالث
هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة واما
الكمونية فقالوا اصول العالم ثلثة النار والماء والارض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة
والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء المعتقدون في النار
وعن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران في البلدان وعبادتها وتعظيمها قوله وكانهم ارادوا
انه قال في الابكار معتقد المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان حساسان سميعان
بصيران قوله والمجوس منهم سياق كلام الشارح صريح في ان المجوس من الثنوية وسياق كلام
الامدي صريح في خلافه حيث قال ولا الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية و
المجوس اما الثنوية فهم فرق خمس وفصل مذهبها ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا انها على ان اصل
العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربع ثم فصل مذهبها وما ذكره
الشارح اظهر قوله وفاعل الشر هو اهرمن واختلف المجوس في ان اهرمن قديم او حادث من
يزدان قوله ولم يعلم فهو شرير لان كل واحد من الرذائل المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشر
الكثير الشر في نفسه فان قلت يجوز ان يكون ترك الخير دفع شر الشر لاشتماله على حكمة
قلت فيجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك فلا يلزم من ايجادها كون الواحد شريرا او
قوله وان لم يقدر عليه فهو عاجز فيه ايضا يلزم العجز اذا اسند الشرور الى الشرير بالاختيار
كما اشار اليه قولهم في النور انه حي عالم قادر واما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت
مما سبق ان امكان الانواع في نفس الامر يكفي في لزوم العجز لا بسبب الوجوب بالغير قوله فيعاد من

256

خطابهم بخطابه احسن من ذلك ما لا يليق المراد بخطابهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا يفيد
الشك فضلا عن الظن بل ما لا يفيد الا التغليظ واما اطلاق الخطابة على دلائلنا فلا كما ترى ان في
العبارة مناقشة وهي ان صيغة التفضيل تدل على حسن خطابتهم ما لا ايضا ولا يخفى بطلانه كيف
وما له الخلود في النار اعاذنا الله تعالى عنه والجواب ما حققناه في حواشي المطول وحاصله ان
اصل التفضيل قد يقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه
بعد الاشتراك في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل مترقيا الى كماله فالمعنى
ههنا خطابه متباعد بحسب الحسن من خطابتهم القبيحة مترقيا الى كماله قوله فمنهم من لم يطلق
شيئا منها عليه تعالى لا يخفى ان عدم الاطلاق مع وروده في القران المجيد والاحاديث الصحيحة
من اثار الجهل ثم الانسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق كلا
منها عليه تعالى قوله والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل قال في حواشي التجريد مذهب قدماء المعتزلة
ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتو الاحوال والمشهور انهم نفاة الصفات بالكلية
وانهم قد اثبتوا الله تعالى احوالا خمسة يبين حاملها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب
المحدثين من المعتزلة موافق الحكماء في نفي الصفات العدمية والقول بانها عين الذات قوله
وشرط صدق المشتق على واحد منها ثبوت اصله له فيه انه لا يلزم من هذا كون الصفات
امورا وراء الذات واما انها امور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت
بهذا والجواب بظهوره ان العلم وكذا القدرة وغيرهما ليس من الامور العقلية التي لا
وجود لها في الاعيان يدفعه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك
ان الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله تعالى من المعاني الحقيقية
وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد قوله في المرصد الاخير انه حيث قال
ثم وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا قوله كما وقع في
كلام الامدي ايما الى انه الاظهر لان المتبادر من لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع ان المراد
به الاشاعرة قوله والارادة فيه لا يختص اي لا يختص بحال احد المقدورين لا الى التعدد
على مذهب عندنا قوله وكذا الحال في باقي الصفات فان علمه تعالى متعلق بما لا يتناهى بخلاف

علينا وصفوته تعالى مصحح للعلم والقدرة الشاملتين بخلاف صفوتنا قوله كيف وقد يمنع ثبوتها

اه قد يقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغايب على الشاهد عند شرائطه

ويكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين وان

كان الاحتجاج على المط بدليل الزامي لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعيدا في امثال هذه المقامات

لم يلتفت اليه قوله فكان قولنا الله الواجب اه ايراد هذه المثال مع ان الوجوب عندنا ليس

من الصفات الوجودية التي كلامنا فيه بطريق التنظير وفيه ان لمن يقول انه عين الذات قوله

بمنزلة حمل الشيء على نفسه قد سبق اعتراض البعض بان الحمل بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يفيد

يصار صحيحا للعقلاء كما في الوجود وسبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعادة قوله بخلاف قولنا

ذاته ذاته الاظهر ان يقول ذاته ذو ذاته لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس الذات والحمل الذي

ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره ما ذكرناه لا ما ذكره لكن

مع التسامح المص في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الاظهر قوله

اعني مفهوم العالم والقادر في حق الصانع ان يقول يعني مفهوم العالمية او يقول مفهوم العلم ع ظاهر

صحة قوله ولما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم اه لفظ المفهوم عنه ان زيادة الماصدق هو

المدعى فلا يظهر في العالم بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهوم العالم مثلا مفهومه التضمني

وهو مفهوم العلم فتامل قوله وامكن حمل احدهما دون الاخر حصل المط لا يخفى انه لا امتناع

بعد تصورهما بالكنه الى توسط امكان الحمل وعدمه لان البداهة ح حاكمة بان هذين المفهومين

متحدان او متغايران ولئن اغمض عن هذا اتجه ان المط كون الوصف موجودا زايدا على

الذات وفي حصوله مما ذكره بحث اذ لغير الموجود ايضا لكنه قد يصح حمله على الموجودات

وقد لا يصح اللهم الا ان يحمل الصفة على الموجود قوله فان قلت كيف يتصور اه منشا السؤال حمل

الصفة على مصطلح الحكماء ومن تحديدهم وحدوهم والا فالصفة عند المتكلمين يعم نفس الماهية فان

الذاتيات يسمى الصفات النفسية عندهم قوله لا لصفة زايدة عليها كما في ذواتنا هذا الكلام

يدل على ان ذواتنا مؤثرة بصفة زايدة ولا يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا لان

الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القايلين بها وبنا ذه على الفرض والتقدير بعد قوله

اسما جميع الكمالات الثبوتية ان كان هذا الكلام الزامي والا فاكثر الاشياء عند الحكماء اثر للغير والاشياء

بالواسطة لا يصح اسنادها اليهم وهو ظاهر فلو قال الاسماع احتياجه في صفاته الى الغير لكان اظهر

قوله وقد يقدم ابطاله حيث بين في مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقي لا يكون

قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على

هذا النفي بما يبتنى على البساطة دور فليتامل قوله واحتج المعتزلة اه فيه حزازة لان ما ليس

مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل يأتي في كل مسئلة فلا معنى لذكر ادلتهم قبل تحرير

مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهبت

الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالا منه فيفهم ح مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات

الوجودية الزايدة وان كان لهم تفصيل يأتي في كل مسئلة هذا واما قول الشارح والشيعة

موافقا لما في الابكار اشارة الى ان المص انما ترك الاشاعرة كما في الوجوه الثلثة فكان ذكر

احدهما ذكر الاخر قوله اثبات عالميته وقادريته الاكتفاء بها للدلالة السابق على ان المراد هو

التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا ساير احواله فيكون بهذا الدليل ايضا نفيا للصفات

على وجه عام قوله والجواب ان العالمية ان ارادوا بهذا الاستدلال الزام قدمائنا الاشاعرة

حيث قالوا العالمية في الشاهد معللة بالعلم فكذا في الغايب لم يتجه هذا الجواب المتفق لكن

قد عرفت ما في مثله من البعد قوله وان سلم ثبوت العالمية الاظهر ان يقول وان سلم انها امر

وراء اه قوله فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي وايضا العالمية انما يكون واجبة لذاتها اذا

كانت موجودة وهم لا يقولون به والالزام وجود الصفة الزايدة قوله لكن يتجه اه قال

الاستاذ المحقق ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها

دون غيرها او يحتاج الى علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست حادثة فلا

يكون لها فاعل وانت خبير بان هذا مشكل جدا فان ماله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا

يخلو من ان يكون وجوده عن ذاته او عن غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب

ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق

الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير الصفات

نعم يرد على هذا انه من قبيل المحص من القواعد العقلية كما لا يخفى قوله ودعوى ان ايجاب الصفات
كمال اه يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال لاجل ان الخلو عنها نقص بخلاف ايجاب غيرها ودعوى
ان افاضة الوجود على الممكنات جود وكمال فلو لم يلزم ذاته تعالى جاز انفكاك الكمال عنه وهو
نقصان في جناب الحق بل كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب تعالى قبل كل شيء من المعلولات ومعه
كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفي الايجاب بالنسبة الى المصنوعات مبنا على لزوم قدم ذات
ما امكنه كما علم من قواعد الفلسفة وقد يقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجمع اهل
الاسلام على كونه العالم بل من يتعدد الذوات القديمة مما هو والله الهادي قوله في حد ذاته نوال
اعلم ان القدرة صفة توثر في المقدور ولها تعلقان معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور
بل يمكن القادر من ايجاد وتركه ولا شك ان متعلق هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة
قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث
كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد مشعر بجواز قدمه على معنى ان القدرة تعلقت
في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المص والشارح ايضا مما يشعر به فان قلت القول
بعدم التعلق التام حتى يفضي الى الفعل بتوقف صدور وحصول صفات الحوادث على شروط واد
استعدادات تحصل في المواد والا لم يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم اصول المتكلمين قلنا ما
يلائمها انما يكفي في وقوع المقدور وتعلق القدرة بوجه مخصوص فيما لا يزال وحضور ذلك الوقت
والله اعلم قوله الا ان الحكماء ذهبوا قد سبق منا ان الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام
محقق لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما
ذكروه من اللزوم مشبه الفعل الاضطراري عندهما النسبة هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ
وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها
وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق في مباحث العدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه قوله كلزوم
العلم وسائر الصفات الكمالية فان قلت هذا اشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالتنظير
لا يلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا قوله فان
لم يوجد فيه الامر الاول اعترض عليه في شرح المقاصد بان التالي في كل من الشرطيتين الاوليين

عين المقدم وقد يجاب بان المقدم في الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالي نفي الحادث
والمنافي بينهما ظاهرا ولا ضرورة داعية الى حمل النفي بمعنى الانتفاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم في
الثانية ان لا يكون مستندا والتالي عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد يجوز ان يكون
مستندا فلا يلزم ان يجعل مصدرا من المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله فان لم ينته فهو التالي
نسل عليه كان الاسباب ان يقول فان لم ينته الى القديم او انتهى بواسطة صفات لا انتفى واجيب
بان المذكور في الدليل هو النس في الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى ولما احتمال النس في
الحوادث القائمة به تعالى فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال اه قوله واعلم ان
هذا الاستدلال الذي اشار اليه وان شئت قلت حمل الشارح لفظ هذا اشارة الى الاستدلال
الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التعديين
مع انه لا يندفع اعتراضه الذي سنذكره بقوله ولقائل ان يقول اه اتباعا للشارح الابهري
فانه يلمح المص ... ان ما ذكره الشارح سماعه منه ولانه حمل الكلام على الاستدلال كما يدل عليه
النص الذي نقله من الابهري في الاول ومن الناس ان لفظ هذا لا يكون اشارة اليه الا بالتاويل
لجعل الاشارة الى القريب على ما هو مقتضى القاعدة من ان هذا اشارة الى القريب قوله وان بين
مع ذلك ايضا اه فان قلت لم خصص في هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفات
تعالى مع انه لو كان حوادث متعاقبة لا الى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطا في صدور الحوادث
عن الموجب يلزم ايضا تخلف محال قلت لعل السر في ذلك ان عدم جوازها متبين من بيان
حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث
المتعاقبة لا الى نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلسفة وسيشار اليه في الطريق
الثاني واما ما قيل في بيان تباين عدم جوازها بما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم
المطلق كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير قائم
على الوضوح ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان يشترك في امر كلي لئلا يلزم قدم
المطلق فصحح الاشتراط ففيه تامل قوله فما يعادات جهتان استمرار وتجدد قيل مراده بجهة
استمرار الحركة استمرار الحركة البسيطة اعني الحركة بمعنى التوسط فانها كل فلك امر واحد شخصي مستمر

من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبحوه حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استمرارها من الجزئية
الجزئية لان الحركة القطعية لا تحقق لها ولا لافرادها السكون مستمرة او جائزة فلا حاجة ح الى مرادهم بحو الكلام
على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة وتاويل
العبارات المشعرة بارادة الاولية بعد وضوح الحق امر هين وح يبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق
في الاوضاع لا في الحركات كما يدل عليه كلام الشارح قوله فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا
لا يمكن الطريق الثاني وان اذ لو لم يجوز ما اشير اليه في هذا وجوز ما اشير اليه في الطريق الاول
لم يلزم محذور وكان اتمام الشارح لعله ايضا وحصر التمام في كونه بالطريق الاول حيث قال ولقائل
ان يقول ذلك البرهان القديم ايضا لا يتم الا بالطريق الاول ايضا الى هذا اللهم الا ان يكون المراد
بان الاستدلال يتم بالطريق الثاني الزاما حيث وافقنا الخصم على قديم متوسط مستند اليه الحوادث
وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى قوله او حال تعاقب صفاته آه فان
توقف البرهان المذكور على امتناع حدوث سواه تعالى مسلم واما توقفه على بيان امتناع قدم تعاقب
صفاته التي لا تتناهى فمم لانه لو تعاقب صفاته تعالى كذلك لزم التسلسل في الامر الثابت الذي اثبته
جنس بان المذكور في البرهان القديم هو التسلسل بالاتفاق وهو التسلسل في الامور الموجودة الذي
المجتمعة في الوجود ولا يندرج تعاقب الصفات فيه على ان المص قد اشار الى بطلان مطلق التسلسل
الدليل الثاني اعني قوله وان شئت قلت مع انه ذكرنا بيان ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه
فغرض الشارح ان البرهان القديم مشاركه في هذا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكر
فان قلت لو كان بيان لزوم التخلف في البرهان القديم ولزوم قدم الحادث في قوله وان شئت
قلت اشارة لبعض الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهية
معلوما منه فاي حاجة الى التصريح بان الدليل الثاني والاول انما يتم لكنا قلنا لما كان نزاع الخصم في بطلان
التسلسل قوياح بان تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد ابطل فيما سبق اهتماما بشأنه ولا اقصر
في ذلك قوله لانه الذي عليه يعولون وبه يقولون توجيه لكلام المص بان التعبير عن هذا الوجه بالاول
سيما بعد قوله بوجوه يستدعي ظاهرا ان يورد بعده الثاني والثالث بحذو من العنوان ولا
قال الكرماني في شرحه ان المص حط القلم على قوله بوجوه اذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم

مطلب

[illegible]

بالنسخة هكذا احتج الحكماء بان تعلق آه قوله لو لا تعلق القدرة آه اي لو لا التعلق الذي يترتب
عليه وجود المقدور كما حمل عليه الكلام قوله باحد الضدين اذ التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه
ذلك عام لكل ممكن كما بيننا قوله اما لذاتها فلا مرجح وداعي اذا حل قولهم لذاتها على نفي السبب
تخصص في تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه يساوي تعلقها بالطرف الاخر لا على نفي المرجح
الخارجي لم يندفع هذا الشق بما ذكر من الجواب بل الجواب ح ابطال الشق الثاني بالمنع للقائل
لا بد من الشق الاول والتزام التسلسل في التعلقات كما قطعه في ايجاب الممكن واما القول
ان التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده الى سبب مؤثر ففيه ان كل امر متجدد وجوديا كان
او عدميا يحتاج الى سبب يخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع قوله وايضا يلزم
قدم الاثر وايضا يلزم ان لا يصلح الترك ويلزم الايجاب كما سبق الاشارة اليه في بحث الارادة
قوله وكذا قدرته وتعلقها الظاهر ان قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه
لان القدرة القديمة بزعمهم القاصد قوله لان اثر القادر حادث اتفاقا قد سبق القدم
منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة بالارادة
بل ذلك عند الفلاسفة قوله وخصوصا على رايكم حيث يستدلون بالقدرة على حدوث
الاثر كما سبق مع فيه قوله والجواب ان تعلقها لذاتها ليس هذا مبنيا على اعتبار المرجح
في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه خلاف المشهور يستلزم الاستغناء عن
اثبات الارادة بل المراد نفي لزوم الداعي كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة المرجحة
لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق الارادة
الى ارادة مع ان الظاهر وليس يحتاج تعلق القدرة الى المحال كما لا يخفى نعم لم يصرح بكون المخصص
هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وبه اندفع ما ذكره في شرح المقاصد بعد
جوابه عن اصل الشبهة بالتزام استناد تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان
يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها من ان هذا اولى مما قال
في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها فليتامل قوله
ولا يلزم من صحة صحة ما ذكر ولقائل ان يقول المؤثر في الصورتين واحد لو نقول انضمام

[illegible]

[illegible]

الفاعل باحد الرجحان دون الاخر بل صح بلا مرجح فان قيل المرجح هو ارادة احدهما دون الاخر فاذا نقل الكلام الى الارادتين وح يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان المخلص العمدة في التعلقات فلا نغفل قوله احد من العقلاء كانه اراد ذا حظ من الطبع وابتاعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبه مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العاقلين العقلاء قوله وربما اختاره قبل الباعث على توسيط جواب الشق الثاني بين جواب الشق الاول هو اقرب احد المتقابلين من الاخر مع ان التعرض لجواب الوجه الاول منه كان في اختيار الشق الاول على ان دفع الوجه الاول اشعارا بان دفاع الوجه الثاني فليتدبر قوله ولا يسمى الى الوجوب يشتمل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا ينفعه فاي فائدة في بعده وادعاء كفاية الاولوية والجواب ان وجوب الفعل مع الداعي وجوب تعلق القدرة معه ينافي الايجاب كما اشار اليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما لم ينته الى الوجوب بالاختيار لا ينافيه بل اجل عما نحن فيه فان معنى عدم المنافاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعد قوله واما القادر الذي هو مؤثر تام اشار الى احد الاحتمالين فان محض القادر بلا ارادة ليس مؤثرا تاما قوله بالايجاب في ذكر الوقت النظر انه متعلق بالايجاب ويحتمل ان يتعلق بالايجاب وقد سبق الاشارة الى المبني قوله بلا سبب يخص ذلك الاثر بالنسبة لقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب الخاص ههنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار المرجح الخارجي الذي يسمونه بالداعي قوله فقال لو كان قدرة اه لا يخفى ان المناسب للسياق ان يقول لو كان قدرة وارادة كما اشار اليه الشارح بقوله ويمكن ان يقال اه لكن لما لم يكن للارادة لتقرر ان تعلق القدرة بانضمام الارادة فالعرض للاول يعوض للثاني هذا وقد تبين ان القول بعدم التعلق الثاني ليس مما الالتزام اصول المتكلمين فليتدبر قوله انه بالنظر الى ذاته اه قيل ينبغي ان يراد مدا من المتأخرين مذهب المتكلمين في قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكماء وهو ان له عدم المشية وكان ان يقول قوله ولا يمتنع عقلا اه يكفي للتغيير فان ما ذكر يصح في الموجب بالنظر الى الدليل المقيد لوجوب تعلق مشيته باحد الطرفين بخصوصه قوله ويعرف من هذا ما قد قيل اه اي في جواب دليل الفلاسفة والقادر هو صاحب لسباب الادعاء ما ...

ادا النظر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الاول م

في كلامهم الى الفلاسفة والمجيب المشار اليه بقوله واجيب عنه هو المتكلم قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته فان قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم الاولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورة قلت هذا الامر على الشارح لان المص علل نفي المقدورية بان العدم لا يصلح اثرا ولم يقل لا يصلح اثرا للقادر ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرا ظاهرة وساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى نفيهم مقدورية العدم ان لكنه لم يتجه الجواب المنفي اصلا قوله وهذا اولى مما قيل اه انما حكم بالاولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يقول بان شاء استمرار ان لا يفعل على حذف المضاف فالاولى تحديد استمرار العدم لا نفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية قوله والا لكانت واقعة بالقدرة لا يخفى انه لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذي يستند الى الموجب القديم على بطلانه في القدرة فكما حكم بلزوم مقدورية العدم على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول حكم بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الاول اقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى قوله لم يصدر عنه صفة اخرى والا لزم ان لا ينحصر الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وهذا القدر يدفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ما عدا القدرة فان اثر الموجب يتعدد بحسب تعدد القوابل وانواع ماهيات الصفات عوامل يختلف فيتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فانه يتكثر حسب تكثر محله ولا يتكثر له على انك قد عرفت في مباحث العلل والمعلول ما في اعتبار التكثر بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه قوله اي ليست موصوفة بالتناهي اشارة الى ان العضد السابق سالبة لا معدولة فان الا تناهي يمنع الكثرة الغير المتناهية لا يتصف به ايضا الا الكم بالذات او بالعرض قوله من الكيف تقدم في مباحث الكيفيات النفسانية ان القائل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكان المراد بالكيف ههنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصود اذ التناهي فرع قبول القسمة قوله هو اثبات لا لا تناهي لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد

لانه من الاضافات ...

التعلقات متصف بتعلقها بما هو من خواص الكم قوله وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا
اي ما يتعلق به بالتعلق التنجيزي واما ما يتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا
الى التعلقين فيما سبق قوله مطرد في الصفات كلها ليس المراد باطراد الاحكام التي توجد
في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحياة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا
يجري فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلثة جارية فيها هو سلب التناهي واليه
اشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة قوله فلا حاجة الى التكرار
وان وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لفائدة اخرى كما قال في بحث الارادة ارادة الله تعالى
قديمة توطئة لتوضيح مذاهب الخصوم قوله وقد يحتج المعتزلة نقل عنه رح انه يلزم من هذا ان لا يكون
الباري تعالى قادرا ايضا وهم لا يقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة يتمسك بالاتفاق
بان تماثل الذوات في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام الى اخر الدليل فلو تم
هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب ايضا لما لم يمنع النقض بالسمع والبصر ونحوهما
لان شيئا منها على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس مبدءا للتاثير فلا ينافي ان يقال فلو كان لله تعالى
سمع لم يصلح لخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفس الذات فانه مبدا للتاثير وكذا
القدرة فانها معنى من شانه التاثير بالاختيار وقد يجاب بان الالزام هو ثبوت ذات منزهة
صالحة لخلق الاجسام والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات ولكن يلزم
ح ان لا يصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لم يصلح لذلك لكونها
ذواتا وهذه العلة موجودة في خصوصية ذاته تعالى فليتامل قوله صفة غير موجودة في الذوات
القديمة ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى على ما هو
مذهب اهل الحق لو المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها وجودها فيها ثبوتها لها والا لزم
من هذا ان يكون بعضها امرا موجودا في الخارج قوله ففي الغايبات كانت القدرة مثلها
اه الظاهر ان المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعي فيرد عليه ان الافراد المتفقة الحقيقة لا بد ان تمتاز
بخصوصية قطعا فيجوز ان يكون تلك الخصوصية منشا الحكم بخصوصه وقد يحمل المماثلة على الاتحاد في
جميع الصفات مع اتحاد في الحقيقة ولا يخفى بعده قوله يعم سائر الممكنات اي جميعها نقيض ان كل

261

موجود سوى ذاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا مؤثر فيه سواه وان توقف تاثيرها في
البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده للمحل لامتناع قيامه بنفسه كما حقق في مباحث
التوليد ان الاحتياج في الحقيقة للعرض لا لان الله سبحانه يحتاج في ايجاده الى شيء فلا يحتاج
قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان قد سبق ما فيه في شرح الديباجة فليتذكره قوله
وعلى قانون الحكمة فالامكان يستعد انه قيل لا شك ان حافي زمان الاستعداد والمادة
لحدوث ممكن ممكن الاخر وان احتيج شرط ذلك الاستعداد فلا ينافي عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها
بكل ممكن وانت خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص فلم يتحقق
ذلك الاستعداد فلا ينكر بتاتي ايجاد الممكن قطعا وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد هاهنا وهو
تاتي الايجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله ايجاده ان شاء او عدمه فان شاء
تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض قوله فلا يقال قوله قيل لا بد ايضا من تجانس الاجسام
اه فان قلت لو سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة مثل خصوصية بعض
المعدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا يكون مستنبعا للانكسار القادر المختار
فله ان يعدمها ويوجد خصوصية اخرى لا تمانع القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية لو كانت
من المشخصات واعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص فلم يتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص
في ذلك الشخص لكن كون هذا القدر منافيا لعموم القدرة محل بحث قوله الاولى الفلاسفة
اه فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها
قلنا المراد بالقدرة القادرية اي كونه تعالى قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة
لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والاقرب في الجواب ان نفي عموم القدرة
قد يكون بنفي اصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيجيء اسله في المقصد الثاني لهذا المقصد قوله الثانية
المنجمون قال في شرح المقاصد الظاهر ان ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف
المنجمين في مباني الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا
جعل فرقة اخرى من المخالفين قوله ومنهم الصابئة بالهمزة من صبا الرجل صبوءا خرج
من دين الى دين قوله وتاثير الطوالع فان الكواكب الذي هو في برج الطالع عند الولادة

المولود ومتى كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان في الوبال كان المولود
في الشقاوة كذا قالوا قوله كما في النواميس قد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية
علة تامة بل الاستعداد المواد مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد النواميس يخالف مادة الآخر
في الاستعداد وعلى انه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره قوله من السابع وبعدها عنها اما لاندراج
حلة للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لان العبارة اعني ذكر الثوابت
والسيارات على انه لا احتياج في تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكونه طبايعها
فيها واما اعتبار وضعها مع السيارات فلا اختلاف اثارها باختلافه كما صرح به قوله يبطل
بساطة الفلك اذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص الى طبايع الكواكب لان اختلاف النسب
المنسوب اليه مما لا يعقل وان كان المنسوب امورا متماثلة الحقيقة قوله والا لكان مريدا
شريرا معا لا يخفى ان ولو سلم على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم لانه انما ينفي فعل الشر والذي
نفي القدرة عليه ومن البين ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه لا يكون شريرا قوله
والجواب انا نلتزم التالي هذا على هذا التقدير ان يراد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق
الشر واما ان اريد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره
فالجواب منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل اكتفى هاهنا بما ذكره قوله معتصم بحراء
والعالب على بحراء البحيرة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والراء المعجمة على وزن فعلة
والهجري بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات اخرى وهي الهجيرى على
وزن الفسيق والاهجيرى بكسر الهمزة وفتح الراء واجريا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء
قوله لانه مع العلم بقبحه سفه قيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم الفعل قبيحا بالنسبة اليه تعالى
اذا لم يكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة تقتضي وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير
وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل في القضاء على سبيل التبع وهذا
انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم في القبح المطلق او الذي جهة قبحه كثيرة راجحة قوله
وذلك لا ينفي القدرة عليه فان قلت بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه
فلو كان القبيح مقدورا على تقدير تسليم القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز الفعل تعالى عن

ذلك علوا كبيرا قلت المقدور هاهنا انما لزم من الامتناع الغيري اعني من وصف القبح
الخارج عن ذات الفعل الامتناع نفسه فلا ينافي الامكان الذاتي الكافي في المقدورية قوله لا
يقدر على مثل فعل العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركة العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان
قوله او سفه خال عنهما اه فيه دفع الاعتراض للمقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست
على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث ملاقاة في شمول المفسدة ايضا وجه
الدفع ظاهر من تفسير الشارح قوله او يخلو عنهما الظاهر انه ادرج فيه المشتمل على المتساويين
منهما بناء على انه اراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما او الغالبة فما يخلو عنهما المشتمل على المتساويين
كما لا يخفى لكن افرده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح قوله فلا يتجه ان نعلم هاهنا كل مصلحة
ويمكن ان يجاب ايضا بانه مشتمل على مصلحة ولا نم ان كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هي امتثال
وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب قوله بل الله تعالى اقدر عليه من العبد هذا الكلام انما يمشي
اذا ثبت ان القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك واما لو كانت متواطئة فلا قوله البحث الاول
في اثباته قد يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بان عدم العلم
من شانه ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر
اذا ثبت ولا كون العلم بجميع ما ذكر من شانه تعالى قوله وكل من فعله متقن محكم عالم لا نحو
ان اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما يدل على انكشاف المفعول للفاعل واما ان للفاعل صفة
موجودة زائدة على ذاته فلا قوله علم بالضرورة ان كاتبه عالم الكتابة يقال في عرف الادباء
لان اللفظ كان الشعر يقال الان الحطيم الطم والظاهر انه المراد هاهنا لا الخط قوله لانه اوسع
من المثلث اي اذا كان مجموع خطوط المسدس مساويا لمجموع خطوط المثلث والمربع كان
المسدس اوسع منها قوله ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها فان قلت هذا
الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما اشار اليه
في اول موقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا وقوع الفرج بخلاف ساير المضلعات يدل على
عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات لو كانت متقاربة
في المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم لو كانت متساوية فيه واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك

اصلا وبهذا يتاتى التلعف بين ادعاء لزوم الفرع في المسدس هناك ونفيه ههنا واما التدافع في كلامه بالنسبة الى المربع فدفعه ان يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكر هناك بقى الكلام في ان المثلث يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما بيناها هناك **قوله** والجواب عن الثانية اه وفي ابكار الافكار ان هذا الجواب لمن يعترف بكون الحيوانات هي الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون معلومة لله تعالى لا للعباد وليحل المص لما لم يتعرض له لان الكتب ايضا يقع العلم بالمكسوب العصدي كما دل عليه مسائل الكتاب في الخطاب ايضا **قوله** طواز ان يخلق الله تعالى اه انما ذكر في التعليل الجواز مع ان ظاهره يدل على ان الاتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض بتوهم استناد علمها والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه ما فيما دال الى منع اللزوم واد علمها ايضا لاتقان فعلها **قوله** الثاني انه تعالى قادر اه قال في شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب البارى تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاب مثل ذلك الموجود وايجاب العلم والقدرة له يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا بيان انه قادر مختار لو الا الاحكام من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات العلم ورد عليه ما قيل من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان نقول لا يجوز ان يوجب البارى تعالى موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود والمستند اليه بطريق الايجاب اما ان يكون قديما او حادثا والاول باطل لما مر من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني ايضا لان اسناد الحادث الى الموجب مما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلا على قادرية تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم ما ذكره لم يحتج الى توسط قوله لم لا يجوز ان يكون البارى تعالى اه لانه يكفى ان يقال من كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان يوجبه

صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار **قوله** لان القادر هو الذي اه فان قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور مبنى على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق ان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضرورى فلا فرق بين كون المراد قليلا وكثيرا كما اشرنا اليه في عاشر مقاصد القدرة من موقف الاعراض فعل قليل متقن اشارة الشارح المحقق رح بزيادة قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك الاول ايضا **قوله** فالسؤال ساقط عنه اى السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم في كونه مضادا للعلم ويحتمل ان يكون مراده ابقاء السؤال به **قوله** الاول انه تعالى مجرد اه قيل الدليل الاول يفيد علمه تعالى علما حصوليا ودليل الثاني يفيد علمه علما حضوريا **قوله** وقد ابطلناها بما سلف على المقدمات اما على الاول ففي التنزيهات حيث بين ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض واما على الثانية ففي المرصد الاخر من الموقف الرابع في احكام العقل **قوله** واذا عقل ذاته عقل ما عداه ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم ثبت بالاولى اما لاثبات العلم الحصولي ايضا كما ذهب اليه بعضهم او لاثبات عموم العلم المتفق لاثبات اصله على وجه ابلغ **قوله** فلان التعقل حصول الماهية فيه ان الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر في اول الامور العامة اللهم الا ان يراد بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية واعلم ان قولهم التعقل حصول الماهية محمول على المسامحة عندى والمراد ان التعقل الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق ما يتعلق به في اوائل مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا ينزل الارادات مسائل **قوله** لانا ان التعقل ما ذكرتم قيل كيف الحضور نسبة بين الشيئين ولم يقل احد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولو جوز كون التعقل نسبة فلم لا يجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبية اخرى يتحصل في بعضها دون بعض المجردات **قوله** لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير قد يقال هذا ان العلم مما نفهمه بالضرورة كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر اعتباراته ونحن نعلم قطعا انه مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذي يسمونه بالحضور عند نفسه

سواء کان مجردا او ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما يدعى ان عدم غيبة الشيء
عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والاخر غير علم فقيل
المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا الكلام على ان التغاير شرط بعد تحقق الحضور والاولى
لانه يؤدي الى ان يوجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول فالصواب
ان مراد المص لم لا يجوز ان يشترط في حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وما
حضر هو عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لا انتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة للانتفاء
مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض واجيب بان الاضافة في قول الشارح حقيقة
العلم ما ذكر نحوه مثل الاضافة في قولنا حقيقة الهندي الانسان لا مثلها في قولنا حقيقة الانسان
الحيوان الناطق وح يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا
يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندي وان كان
حقيقة ذلك قوله تجمع لوازمه القريبة والبعيدة نوقش فيه بان جميع لوازم الشيء لا يلزم ان
يكون معلولات له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان اللازم
يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لا يكاد الشيء في الجملة وهو المراد
ههنا قوله واذا علمنا علم البعيد فان قلت العلم باللازم انما يلزم لو تصور الملزوم
ويكون العلم به تاما بالمعنى الذي تعرفه وح يعود العلم الثالث انما يلزم لو كان تصور الاول
الاول قصديا وليس كذلك وان تصور كذلك يعود لزوم الثالث لها وهلم جرا لكن ينقطع
بانقطاع التصورات القصدية قلت نحن نعول الدليل الذي ذكره لو سلم دلالته على علمه بغيره
بمعلولاته فلا يثبت المط قوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزم اه فيه ان الط من الدليل السابق
كون المقصود ههنا اثبات علمه تع بنفس معلولاته لا بوجودها فالعلمان الاخران مما لا حاجة
اليه اللهم الا ان يقال لما كان معنى كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم
التام بها عبارة عن العلم بها بجميع ما لها ومن جملة عليتها ووجودها كان لزوم العلم
بوجود المعلول داخلا في المدعى قوله لكن ما ذكره يدل اه دفع لجواب صاحب المقاصد بان
الكلام في العلم التام بمعنى العلم بالشيء بجميع ما له في نفسه اي من الصفات التي منشأ العلية وكما كر

ولا يمكن ان علم الباري تع بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي اشار
اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تع بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك في نفس
الامر فان قلت لما كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها
موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو ان علمنا بالعلة الخارجية يستلزمه
لعلمنا بالمعلول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا نم وذلك لان الاعيان تخالف
الصور في كثير من الاحكام على ان علمه بذاته حضوري عندهم ولا حصول صورة فيه فان
قلت لما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته لزم كون
عليته تع معقولة لذاته ضرورة حضورها له تع لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها
علمه بالمعلولات وهو المط قلت اجيب عنه بانا لا نم ان العلية حاضرة له تع لان حضور
الشيء للشيء اما بوجوده له متأصلا كحضور الصورة العقلية الخارجية او غير متأصل كالواصل صور الاشياء
الخارجية فيه او وصف اعتباري ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور باعتبار وجودها
له تع متأصلا ثم ان اتصاف الموصوف بصفة لا يقتضي ثبوت الصفة فيه ظلا ايضا فلم يلزم كون
العلية معقولة له اصلا وهذا الجواب غير مرضي عندي لانه لو اعتبر في حضور الاعتباريات
وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحصولي والحضوري في علم الله تع بالمعدومات وعاما هو جوابا
عنه من لزوم التكثر في ذاته تع وان التزمه ابو علي ودافع اصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف
الاعراض فالجواب عن السؤال عندي منع ان العلم الحضوري بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
وان استلزم العلم الحصولي بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال وعلمها الحصولي هو
الممنوع في الجواب على ان حضور عليته تع له لا يستلزم حضور علمه معلوله لا بعده له تعالى فلا يلزم
عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى قوله كالكليات صادرة عنه بلا واسطة
الكليات عنه تع محل بحث اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن عندنا واما كونها معللة في
ضمن الافراد فهو راجع الى تعلل الافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول
وبهذا ظهر ان دلالة ثاني مسلكي الحكماء على علمه تع بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه تع بالكليات
قوله فلا يوجبان الا علما كليا لعل الحصر اضافي بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففي المسلك

العلم

الممنوع

عا بذاته لم ...

الثاني انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئي فتامل قوله لاستلزامه التغاير في صفاته الحقيقية
قد ذكرنا في مباحث العلم ان مذهب ابي علي ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته
تعالى وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتغير في العلم بتغير الصفة الحقيقية عندهم وجمع الجهات
على هذا باعتبار خصوصيات العلم واما عند غيرهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم على الالزام وان كان
بعيدا كما نبهت فيما سبق على مثله قوله فقد نقض كلامهم هيهنا آه قد يعتذر عنه بانهم انما ادعوا
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا ان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية
من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا يناقض ودفع
هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى الات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة
الى الواجب تعالى قوله نعم المفهومات كلها اولى على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بالله تعالى
بان العلم نفس التميز او صفة توجبه ولا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه ومما قيل من انه لا معنى للعلم
بالمجموع الا العلم باحاده فيكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل الا بالنسبة اليه لانه لو علم كل واحد يكون
جميع الاحاد ايضا معلوما والمعلومية بعض التميز وقد يجاب بان العلم يوجب تميزا ما فهو قد يعقل
غير لو لم يتميز المعلوم ح عن ذلك الغير لم يكن هو بالمعلومية اولى منه واما حيث لا غير فلا
لزوم للتميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه الغير والحق في الجواب ان التميز هيهنا عن الغير الذي
هو كل واحد من الاحاد قوله وهو ان الموجب للعلم ذاته اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما
هو رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي النفاة قوله والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات
قيل هذا يتوقف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المحال لا يعلم
ذلك قوله من قال من الدهرية المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب
تعالى واما ما سيذكر في النبوات من ان الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفون القادر المختار
فكانه محمول على نفي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور قوله لان العلم نسبة
ان حمل هذا الفا يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما يراه الفلاسفة ومتاخروا المعتزلة والجواب حمله
على ان المراد ان العلم بالمعنى المصدري اعني الكشف والتميز نسبة وعلى هذا يتجه الجواب كما سيجي قوله
والجواب منع كون العلم آه هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في اخر المقصد الاول من مقاصد العلم

ووجه تحمله على الكلام

لا ملائمة تقرير الجواب فتامله

نيرف بلتم[illegible] اتامل محمد افندي شيخ
الاسلام سابقا في اسطنبول الشهير ببلبل زاده

في موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه قوله فلما هي بعينه آه قيل العلم كما هو المختار
صفة توجب تميزا او انكشافا ولا شك في ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين
العلم واحدهما فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب التسليمي الذي ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم
نسبة بينهما بالذات والعلم مرآت وآلة لتلك النسبة ونسبة الشيء الى صاحبه اولى واقدم من
نسبته الى آلته قوله ونسبة اخرى بينها وبين العالم كون هذه النسبة نسبة اخرى لا يتوقف
على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار وحتى يرد ان الكلام هيهنا مسوق على
نفي اقتضاء ذلك التغاير لجواز ان يكون لشيء واحد بالنسبة الى شيء اخر نسبتان
متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم قد
يقال تحقق النسبتين حصل وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتباري لكن هذا
التغاير متفرع على تلك النسبة لا سابق عليها كما مر في بحث العلم من موقف الاعراض والمنع
هو اقتضاء سبق التغاير قوله اعترضت بالعرض فيما بينهما فلا يلزم المغايرة بين العالم
والمعلوم لان مغايرة متعلق بالمعلوم فلا يقتضي الا مغايرة العلم للمعلوم قوله
فان التغاير الاعتباري كاف آه قيل التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب
الاعتبار لا بحسب نفس الامر ولا شك في كونه تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط و
المقصود هو الاول وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر قوله لا اذ قد يحقق النسبة بينه وبين جميع
اجزائه ان اراد النسبة الواحدة بعينها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا الا احدا احرا بالجواز ان
نعلم كل جزء بنسبة متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فتامل قوله لان امكان المحال
محال وايضا قد بينا ان ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل في البعض
تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال قوله والا من علم شيئا علم جميع الاشياء مبني على ان التعلم
اذا كان عين العلم بشيء اخر في الجملة كان العلم بشيء عين العلم بكل الاشياء الا افراد العرق بالبعض
في البعض والعارية في البعض الاخر تحكم لا يساعده ضرورة ولا برهان قوله فيكون في ذاته كثيرة
على مساهمة هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي وهو ان ليس جميع غيره معلوما له تعالى ومدعاهم
السلب الكلي اعني لا شيء من الغير بمعلوم له تعالى كما صرح به الشارح فذلك لا يطابق دعواهم ولو لم يذكر

قوله علم مشاهده لا يمكن ان يطلع عليه الا هو الا ان يبنى الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته ابعد من نسبة الى
الغير واما نسبته الى الغير مما لا يلتفت بتفاوت فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليتامل
قوله لان المعقول يمتاز عن غيره وايضا يلزم ثبوت العلم العلم المشاهد المتعلق بالمعلومات
الغير المشاهد كما ذكر في الفرقة الثالثة قوله مفصلا لا اجمالا اه يرد ان الجواب الاول كان دالا
على انه تعالى يعلم علم المشاهد اجمالا لا مفصلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه مفصلا لا اجمالا
والحق انه تعالى يعلمه اجمالا ومفصلا فلهذا اعترض عليهما واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لا محذور
فيه قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة لا يشك ان هذا الاستدلال جعل بكل الجزئيات من بعض الوجوه و
لهذا كفرت الفلاسفة فلا وجه لنفي علمه بالجزئيات المتغيرة بها على لزوم التغير او الجهل العلم
والاطلاق من الفرق بين الجهلين حتى يلزم احدهما دون الاخر وقد يجاب عنه بان ادراك الجزئيات
الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه
يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركيب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وانت خبير
بان هذا الاستلزام يستدل ادراك الجزئيات الجسمانية يحتاج الى آلات جسمانية وقد تحقق
ان هذا الاحتياج غير مسلم بالنسبة الى الواجب تعالى قوله يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة
هذا انما هو على راى القائلين بالصفة من الفلاسفة او كلام الرازي كما نبهت عليه في الدرس
السابق فلا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة ايضا ونقول
ان المص اجاب بمنع لزوم التغير وصحح الشارح بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة قوله لان
العلم عندنا اضافة اه رد هذا الجواب بانه لو كان علمه تعالى اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة
بدون الصورة لزم ان لا يكون البارى عز اسمه عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج لو لا وجود
لها في الخارج وهو ظ ولا في العاقل لان المفروض ان لا صورة ولا يتحقق للاضافة سواء كانت اضافة
الذات او اضافة الصفة بل يتحقق للمضاف اليه واجيب عنه تارة بالالتزام الوجود الذهني وان
لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه واخرى بمنع ان الاضافة متوقفة
على تحقق المضاف اليه بل على امتياز الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق ان المقام على القول
بعدم تمايز المعدوم كما هو المشهور من راى اهل السنة لا يخلو عن اشكال واعلم ان الجواب لكون

العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق ان علم الله تعالى عند الاشاعرة صفة
موجودة قديمة فيجوز كونه امرا اعتباريا لا ثلاثية ولو اسقط لفظ عندنا لكان اظهر قوله بل في
مفهوم اعتباري وهو جائز توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره ان العلم العدم كالمرآة
التي يتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتعلق المرآة لا انفسها واعترض عليه
بان الاظهر منه ان العلم صفة ينكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب ابي الحسين
حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم قد نسبوه
الى الجهل بالصانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه دفع سيذكره عن قريب قوله وادراك الكل
انما يحتاج اه هذا كلام بين لي والا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة ان ارتسام صالح
امداد في النفس انما يستحيل لو كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع بل فيه
ان كون الشيء ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني
فلا محذور فلا حاجة الى آلة جسمانية قوله وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة اعترض عليه بانه
ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد واحد لكن لا نسلم ان العلم بانه معدوم والعلم بانه
موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم
التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد والعلم بانه سيوجد اذا
كان واحدا فقبل وجود زيد يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد واذا وجد يعلم بالعلم
الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا
العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغاير والحق ان ما سيذكره الشارح بقوله وتوضيحه
اه مشير الى توجيه جواب المشايخ وبه يندفع الاعتراض المذكور قوله وكذلك لما لم يكن هو
وصفاته الحقيقية زمانية اه فيه بحث لان الله تعالى ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته
لكن لا نسلم انه مقارن له كما هو وهذه المقارنة يكفي في اتصاف الزمان معنا اله تعالى بالاقسام
الثلثة وبالجملة المكان يصحح الاقوال حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه
سبحانه لانه ليس بمكاني وهذا ظ واما الزمان فاجزاؤه يمتنع الاجتماع في الوجود
وكذا الزمانيات فلا يكون مجتمعة فيه فالقول بان نسبته تعالى الى جميع الازمنة سواء مع مقارنته

وهذا ولا يبنى الكلام على انه ليس زمانيا

للعموم مثلا انا على انه ليس بواقع في الزمان لانخ عن اشكال آه لاولى في بيان عدم لزوم التغير
اصلا ان يدرك القياس على المكان بل يقال ان الله سبحانه يعلم ان الجزء المعين من الزمان لا
باعتبار المضى والحضور والاستقبال بل بحسب انه ظرف للحادث الفلاني والعلم بهذا الوجه لا
يتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا ام لا وهو ظ عند التامل قوله قال بعض الفضلاء اه
قال الاستاذ المحقق ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي
ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسئلة فمنافات مذهبهم على اي محمل حمل لاصل من اصولهم
المقررة عندهم لازمة لا مجال للتخلص عنها قوله الاول حقيقة انه سيقع على حقيقة انه وقع اه
لا يخفى انه لو ارجع كلام المشايخ الى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج لان حقيقة سيقع
وحقيقة وقع وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا
ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل قوله فقد رجع الثالث الى الاول قد يجاب عنه بان المقصود
من الوجه الثالث ان كلا من العلمين ينفك عن الاخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال فيثبت تغايرهما
وهو ظ الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار ويشهد به سياقه بعينه قوله وقد تمحل
اه فانه صرح في بيان انفكاك كل منهما عن الاخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول قوله
والصواب كما هو في الاربعين اه قد علله بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات فهو
المراد وذلك لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باخر واجيب بان المراد انه
يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا ثبت
تغاير العلمين بالذات قوله ورد عليه بانه يلزمه اه قد يجاب عنه بان الثابت في الازل
انه سيوجد زيد فيعلم ح كذلك وعند ما زال هذا الثابت ووجد زيد علم انه وجد وهكذا
فلا يلزم التجهيل قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه
وبيان ان انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالمتعدد يكون
العلم بالعلم بنفسه وبوجه اخر فليتذكر قوله في العدم والحدوث اي الازلية والتجدد قوله
عالمه تعالى الذات اه قيل المماثلة ان لم تثبت بمجرد التعلق بطل اصل الدليل لو لا مساواة
بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وان ثبت فقد ساوى ذات الله تعالى علمنا

في التعلق فيلزم ان يكون ذاته تعالى مثلا للعلوم منا وانه محال فاذا لم يثبت المماثلة بين ذاته تعالى
وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه قوله سلمنا التماثل الا انا لا نشك
ان تسليم التماثل يتنزل لابطال راي المعتزلة والا فليس كمثله تعالى شيء في ذاته وصفاته قوله كما
في الوجود قال في حواشي التجريد المتكلمون القائلون بان الوجود مشترك معنوي لم يحكموا بان
الوجودات متماثلة قوله والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية قد سبق آنفا البحث في جواز
تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبني على ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة وان
قيام علم مقام علوم متخلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات متخلفة الاجناس حتى
يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن اراد التفصيل فليطلب فيما سبق قوله وهي اضافة
يجوز لانا ذهبنا صرح فيما مر مرارا من ان النسب في الامور الاعتبارية وان لم يكن اعتبارية
محضة ليس يستحيل الا لا يجري فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا في بعض المواد لا البرهان
التطبيق بل الدليل اخر قوله والجواب المعارضة اه قد يقال عليه التمسك بالدليل السمعي على العلم يستلزم
الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل واجيب بان التمسك
به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم ان الادلة الواحدة هل يعارض الايات التي اوردها
ام لا اختلف الائمة فقال بعضهم يعارض لانه لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض
لان تاويل المتعددة اصعب من تاويل الواحدة خصوصا ان هذه الواحدة عامة وما من
عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا قوله وتاويله بالمعلوم خلاف الظ هذا ليس كما ينبغي
لان ائمة التفسير من المعتزلة واهل السنة يجمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد استدل
عليه الامام في التفسير الكبير بوجوه فكيف يكون ذلك التاويل خلاف الظ وايضا العلم على ظاهره
يحذف المضاف اي لا يحيطون بشيء من متعلق علمه ليس بارجح من تاويل العلم بالمعلوم فكلامه
هيهنا مما لا ينبغي ان يلتفت اليه قوله اي على انه عالم الا انه سيذكره الآن من ان صفة الله
تعالى عند الحكماء صحة ان يعلم ويقدر ان يقول هيهنا اي على انه عالم وقادر بقدرة زائدة المعنى
المتفق عليه بيننا وبين الحكماء قوله لا يخفى حقيقة اما اعتدال المزاج النوعي فلفظة اما من
عبارة الشارح اوردها التقسيم لما قوله واما نوع ذلك الاعتدال والمتمام لذكر المص هذا

المعنى الاخير لانه اورده وهو في اول بحث الكيفيات النفسانية فاورد ههنا معنى آخر تنبيها على
الخلاف او على تحقيق الحق كما اشرنا اليه هناك قوله ومن المعتزلة اخذا صوفة القايلون بذلك اي
المثبتون للاحوال الا ابا هاشم وهم الناقون لها القائلون بان صفاته تعالى عين ذاته ويعللون صحة
العالمية والقادرية بها الا ابا هاشم فيعللها بنفس العالمية والقادرية بالا لاحوال كما سبق قوله مطلقا بالدليل
اي فلتمسك بالدليل او مالدليل واحب علمه على ان البا زايدة وعليه فجاز تقدم على المسند اليه افادة
للحصر قوله في انه تعالى مريد قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة
مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى
الطرف الذي يريده قوله من احاطة علم الاول اي علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة
مريدا به الصورة الحاصلة قوله من غير انبعاث قصد وطلب فالاوامر والنواهي الدالة على القصد
والطلب يكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمي لفيضان الخير في الكل والانواع عن الشر قوله
وابي القاسم البلخي هذا مع قوله فيما سياتي وقال الكعبي الخ يدل على ان ابا القاسم البلخي غير الكعبي وقال
في بحث القدرة في شرح المقاصد ومنهم بعض من المعتزلة في عموم قدرته تعالى ابو القاسم البلخي
المعروف بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكره ههنا يوافق ما في ابكار الافكار حيث
قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي ولو ثبت تعدد البلخي والكعبي لينافي التوفيق
بين الكل واعلم ان نقل الكتاب ههنا يخالف ما في الاربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا
في افعال نفسه عند ابي القاسم البلخي انه موجد لها وفي افعال غيره انه آمر بها ولما في ابكار الافكار
حيث قال فيه واما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ان وصف تعالى بالارادة شرعا فليس معناه
ان اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العباد فالمراد انه تعالى آمر بها
لعل ههنا كثيرا منهم اختار الشارح وان لم نطلع عليه قوله ان ظنه او اعتقاده اي اعتقاد الشارح
قوله او علمه بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله لكل عاقل اذ
المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفي صحة المعنى
واما قول المص ان ظنه او اعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد للظن اللهم الا
ان يخص بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه في تعريفات العلم قوله بالداعية التابعة للمبالغة كما

في علامه او للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء ايضا كما سيجيء في
كلام الشارح قوله زايدة على الداعي وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض
قوله وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا رد بان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد طرفي المقدور
وهو المعني بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لا يخرج عن الايجاب قوله وقال الكعبي هي
في فعله العلم بما فيه من المصلحة المذكور في المحصل على ان معنى ارادته تعالى لفعل نفسه
عند الكعبي علمه به واما ما ذكره الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رايته
الا في شرح الابهري على انه قد يرد عليه بانه قول ابي الحسين كما سبق والبيان يدل على تغاير
مذهبيهما وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اطلاقهما في معنى ارادة فعل الغير
قوله فلا بد لتخصيصه ولا يجوز استناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة زائدة
على نحو ما مر في الحدوث لانه ينفي القدرة قوله وليس ذلك المخصص القدرة اعترض عليه
الطوسي في تلخيص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح
وجوابه ان المراد بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا واليه
اشار المص حيث قال في مباحث الارادة من الموقف الثالث لا اقول لا يكون للفعل
مرجح على عدمه بل لا يكون اليه داع قوله اي العلم بوقوع شيء اه اشار بالتفسير الى ان
ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يحصل بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب
ابي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان المتبادر
العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم يناقض
قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب
ان المراد بايجاب العلم بالوقوع له استلزامه اياه بنحو من استلزام المعلول المسبب
للسبب لا عكسه حتى ينافي التبعية على ان اصحابنا يدعون الفرق في استواء نسبة العلم
الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما سيشير اليه فان قلت يجب
ان العلم بوقوع شيء تبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين ليس تابعا
لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا له قلت لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح

مطلب في ... قوله ... الدليل و...

او لو كان العلم ظلا للمعلوم وحكاية عنه لكان تابعا له العكس المعوض الحجة
او تقدير فلا يصلح مخصصا له جاز ظل الشيء لا العكس ... لمن
او لو سلم العلم تبع للمعلوم مطلقا فالمعتزلة لم يدعوا ان العلم
مخصص معلومه حتى يمتنع التبعية بل ادعوا ان العلم بالمصالح
مخصص ما يترتب عليه تلك المصالح توضيحه ان الشيء المخصص
باهية المربع والمدرس مثلا يتصور اولا ثم يحصل في ... والشيء
للوجه ... التصور ... ثم يجب ... ولكن ... ثم
المعدوم يتصور ذلك ... يتعين ... بوصفه الجمع او المصدر
ما لعلم ... وكذا يتصور النظام ... للعالم
سبب لوقوعه عند الحكماء او التصديق
في وقت معين ... وقوعه ... لكن ...
لم تتواتر ... العلم ... والمتبوع
ولكنه ... او جهة ...

احد المنافيين كما فى حدوث العطش والهارب على انه يلزم الايجاب ح وقد اسلطوا بالدليل
السابق نعم يرد على المصران دليله انما يدل على مغايرة المخصص لنفوذ من العلم والقدرة مغايرته
له مطلقا فيبحث **قوله** فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قبل عليه لو اوجد صفة رابعة
مقتضية لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين فى وقت معين يتم الامر بذلك ولا يحتاج
الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل واجيب بان المخصص ليس الا الارادة كما سيشير اليه المحشى
الشارح فاذا كان نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من ارادة اخرى ويلزم تسلسل الارادة
فالمراد بالارادة فى قوله مغايرة للعلم والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة اولا **قوله**
فاذا كان يتعلق باحدهما لذاتها فذاك وان لم يكن لذاتها يلزم التسلسل حلت وجوب احد
الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة
فيستوى الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الاول قلنا اذا كان التعلق لازما للارادة
والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك فى الواقع لان اللازم بوسايط كاللازم
بلا واسطة فى امتناع الانفكاك وهو عين الايجاب وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة
لذاتها انها لا يحتاج فى ذلك الى مرجح غير ذاتها لا ان ذاتها تقتضى التعلق المعين حتى يلزم الايجاب
ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله فى القدرة وانت خبير بان الكلام فى اختصاص
الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها فى الحالين كما مر فالحق فى الجواب هو التزام التسلسل فى
التعلقات كما ذكرناه فى المواقف الشارح **قوله** يدعون الضرورة فى استواء نسبة القدرة الى
نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فاستواء نسبته اليها لا يترتب عليه وعليهم ان يحكموا
انه لا موجود الا ويمكن ان يوجد على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه لو لم يكن بالارادة
تخصيص بلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبعد
ثبوت هذا الاشك فى ان علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفى فى فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى
لا لمفارقه قطعا فلو كفى فى الوقوع لزم الايجاب كما مر اليه اشارة **قوله** اى الجبائيان وعند
الحالة ومن تابعهم وجه تغيير المعارك بهذا هو ان معارك النهرة ذاهبون الى انه تعالى
مريد بارادة حادثة فى ذاته تعالى صرح به فى الابكار **قوله** انه عند وجود المستعد اى المستعد

بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا لوقوع المقدار
حسب هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذا فليعلم ما ذكره كلام محصلي المحققين وخلاصته
ان الارادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج
الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وكذلك ان نقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص
وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه قوله ولا معنى للارادة الا الامر المخصص فح لا ينتج ذلك
العقل **قوله** والمعدات قائمة بذواتها اى بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة
على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفى لحمل كلامهم على حاله تتوهم صحته ولو
بوجه من بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعترض عليه
بانهم صرحوا بان المعد قد يكون عرضا **قوله** لانه خروج عن قانون الملة ولان فى جعل
الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا **قوله** والاظهران يقال وجه الاقتداء اعرض
عليه بان هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قائما
بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاقتداء عدم نسبة هذا
هذا المحذور اليهم وحمل كلامهم على حاله تتوهم صحته فى الجملة وايضا يحصل ما ذكره الشارح انه لم
يتسلسل لهم القول بان تخصيص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث
بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالته مفتقرة الى البيان والقول بما استحالته بديهية
وبعد هذا غير مخفى وقد يجاب بانهم لا يقولون بان كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول
بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويدعون بداهة استحالة قيام
العرض بنفسه حتى نقل فى شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه ليس بفردى
يكشف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلاء
بخلاف الزام الخصم مذهب المخالف لما يعتقده سيما فيما لزم منه الكفر باعتبار الملتزم
قوله خاتمة فى ضبط مذاهب الارادة لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف
لجميع الاقسام التي ذكرت فى الارادة فانه لم يعلم منه ان مذهب الكعبى وابى الحسين مثلا ماذا
ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين والاخيرين والرابع هو المذهب الحق فلا

[illegible] عدم المغلوبية والمكرهية [illegible]

لم يقدح فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخلو عن خفاء ولعل وجهه ان كونه تعالى
مريدا هو المريدية وهي نفس الارادة عند من اراد القائل بانه عين الذات ولهذا ذكر في بعض كتب
الكلام ان مراد القول بان الارادة عين الذات وهكذا عند النجار في احد قوليه وهو انه امر
ثبوتي معلل بذاته تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة ولذا لم يبطله واما اوردوه مذهب
الاصحاب بمقابلة باعتبار ان المريدية عندهم ليست عين الارادة والامر في ذلك بعد
القول بالارادة وتعللها بالذات هين قوله ويبطل الاول انها تعليله آه فيه انه انما يتم لو كان
منقوضا بالكلية على انه انما يبطل الاتحاد في المفهوم دون الذات وقد مر مثله مرارا قوله ويبطل الثاني لزوم كونه
ملجا آه قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب لا مكره في افعاله الاختيارية فلا يلزم كونه
ملجا ومريدا وفيه ان الافعال الاختيارية هي الافعال الارادية فيؤول الى تفسير الارادة بعدم
المغلوبية والمكرهية في الافعال الارادية وانه دور اللهم الا ان يحمل ما ذكر تعريفا لفظيا
للارادة على ان اصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبية في الفعل الاختياري امر سلبي يتضمن
عدم الاختيار فينتفي دلالة الالجاء قال في شرح المقاصد الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد
مريدا ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى ان قلت خصوص المحدود لا يقيد بخصوص
الحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده ان في الحد قيدا يخصصه وهو ضمير كونه الراجع
الى الله تعالى لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه
على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فليتامل قوله انه يلزم عرض لا في محل اعترض عليه
في شرح المقاصد بان صفات الباري تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا
القول منهم على تقدير قدم الصفات لان العرضية تستلزم التجدد والمنافي لذلك القدم والا فعلى
تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما اشار اليه الشارح في اول مباحث الاعراض
قوله وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء قيل لا نم استواء النسبة بان
ذات الله تعالى فاعل بالارادة واختصاص الفاعل بالاثر الغير القائم بغيره اولى من اختصاص
غيره به وفيه ما فيه قوله فلا يكون علة للثبوت قيل هذا انما يتم لو كان المعلول امرا
موجودا في الخارج اما لو كان وصفا اعتباريا فيجوز ان يكون منشاؤه وصفا اعتباريا

فلكونه مريدا ليس بمعلل بالذات عندهم بل بالارادة منه

وبهذا يندفع ايضا ما يقال المعنى عدم كونه مكرها ومغلوبا في مراده فلا يلزم كون الجماد مريدا منه

نظر حاله [illegible] مباحث العلم من ان مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه لو كان علما لكان الجماد عالما منه

ايضا وههنا كذلك لان كون الارادة بحيث تخصص بملك الذات لا بغيرها من الذوات اعتباري
لا تحقق له في الاعيان قوله فلا حاجة الى الاستدلال عليه فان قلت لا فرق في ذلك بين ما هو
بين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيها قلت
ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع
والبصر كما هو الظ قوله وكذا الحديث مملوء به اشار الشارح بالحكم بلفظ كذا الى ان ضمير مملوء
راجع الى كل من القرآن والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل مملوان قوله ولا تاويله
اي لا يمكن تاويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السميع والبصير عليه تعالى
فلا يقدح فيما ذكرنا تاويل الاشعري في السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر قوله على
مقدمات لا صحة لها اي لجميعها بل الصحيح انما هي لبعضها وهي الرابعة فتامل قوله المقدمة الثالثة
ان المحال آه ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في اصل
الاستدلال بل في البيان الذي اورده وذلك لان الترتيب في اصل الاستدلال نقيض السمع
والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة ما فوقها من قوله فيما قبل ومن صح اتصافه بصفة
اتصف بها او بضدها قوله والعمدة في اثباته الاجماع قال في شرح المقاصد جوابه المنع
اذ ربما جزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا ويعتقد انه لا يصح في
مثل هذا النمط التمسك به ويتمسك بالادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل
فرع كون الباري تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بان المص لم ينقل الدليل
الى ما ذكر سوى الاجماع فلا يتاتى الجواب المذكور بل يقال ان العمدة في ذلك هو الاجماع و
يمكن ان يدفع بان مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع [illegible] تعقيبه بسياق
كلام المص فليتامل قوله كيف وحجية الاجماع آه اي كيف نقول ذلك التعويل ايضا لا يخلو
عن خلل هذا اما تعقيب ظاهر قول الشارح في آخر الكلام فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر
الى التمسك بالاجماع آه والانسب بقوله كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان يوجه
الكلام بان في التعويل على الاجماع اشعارا بامرين احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع
والآخر التمسك بالاجماع وقوله كيف ينصرف الى الاول اي كيف لا نعرض عن تلك المقدمة المثبتة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالاجماع وبحجية الاجماع الخ واما قوله في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس بصحيح لان اعتبار
دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التشبث بالاجماع ولو في اثبات مقدمات دليلهما
قوله منافية هو انه لم لا يجوز ان يكون تعارف الجالسين بالهوية واما تعارفهما بالحقيقة فلا وجه
لتجويزه وان كان كلام المص فيما سبق مشعرا به وذلك لانه لو سلم اختلاف انواع العقل
فالظاهر ان مرجعها يختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الاثار
مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما سيطلع عليه في اثناء بحث الكلام قوله نفس العلم
بالمسموع والمبصر لا يريدون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المسموع
والمبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذي يثبته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف ايضا عائد الى
تعلق العلم على وجه مخصوص فلا احتياج لذلك الى صفة زائدة عليه فللعلم عندهم صنفان من
التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المعروف وتعلق حال حدوثهما
وبه يحصل ذلك الانكشاف التام قوله فان وصفه تعالى بهما ايضا مقوله مقالات الفلاسفة
الخ لعل الاختلاف المناسب كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بفلاسفة الاسلام
الفلاسفة المتمسكون باقوال الانبياء مطلقا لان الانبياء المعتقد حجيتها قالوا انه يثبت السمع و
البصر قوله واما انه لم يوصف بالشم الخ فمثل الاختلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم
ورود النقل لكن لو اثبت العاقل من الانكشاف في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في
المشموم وامثاله ايضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولولا ما قال الامام الحرمين يجب وصفه
تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر
للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام وذائق لان اسماءها تنبئ عن الاتصال الجسماني ثم
ظهر بان هذا انما يتاتى على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه صفة
زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف التام في المشموم وامثاله له تعالى على اثباته في المسموع والمبصر
مشكل لو لم يكن العلة في هذا الاثبات ح لزوم التجهيل لنقيضه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بان
كلا من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه
على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون

271

اثباتها خرط القياس بل العلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وامثاله فليتامل والله الموفق
قوله خروج عن المعقول قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية
يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الاتي
بخلاف السامعية والمبصرية قوله فان خلوهما عن الادراك بالفعل الخ فمثل تجويز خلو الازلي
عن الادراك السمعي والبصري مع بقاء منشائهما اعني السمع والبصر مذهب ابي الحسن بعينه
وقد ابطلوه فكيف يلتزمون هذا هنا وجوابه ما اشرنا اليه انفا من ان الادراك السمعي والبصري
عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين امر وراء العلم فلا يلزم من انتفائها
بالفعل التجهيل كما لزم ابا الحسن على زعمهم فليتامل قوله فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له
الكلام اي يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لا انه موجد له كما تزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت
الشرع الذي يتوقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور لجواز ارسال الرسل بان يخلق
الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها
او بغير ذلك ويصدقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه
تعالى بالكلام فما ذكره في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على علمه وكلامه تعالى لا يتوجه له
قوله انه معجزة خارجة عن قوى البشر اشار الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبار انه
كلام حتى يلزم الدور لا يقال القران الحادث معجزة ما يدل على القران القديم وهو الكلام النفسي
فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها فجاء الدور
والخلاص ما ذكر قوله كما لو كانت المعجزة شيئا اخر ان قلت ح يتوقف اعلام الاعجاز واظهارها
على ما هو لو بين منه ولا يخفى بطلانه قلت الاعجاز في الكلام اللفظي لا الكلام النفسي وهو الثابت
بالشرع المتوقف على ما ذكره على ان الثابت بالاعجاز كون الكلام اللفظي من عند الله ويكفي
فيه حصوله باقداره وتمكينه والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو راي السلف
في الكلام اللفظي او كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره قوله وقد مثلت الاخرى
في كبراه ان جل تعاقب الوجوه المذكور في الصغرى على ان وجود الثاني مشروط بوجود
الاول وانقضائه فالقدح في الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يخفى عن عاقل فضلا عن مجتهد

مثل الامام احمد بن حنبل والظاهر ان مراده التعاقب في الترتيب كالمكتوب في المصحف على ما اشار اليه في اوايل الكتاب بخ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سنذكره في اخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر اليا العدم مساعدة الآلة كما سيصرح به قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان كانهم يزعمون ان الجلد والغلاف كانا كاسيين قديمين فبرزا بعمل المجلد واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذي كتب به القران فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من اثار جهالتهم قوله فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الاخر الظاهر ان مراده من كل حرف ما سوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الاخر لانه ليس قبلها حرف ولذا استدل على حدوث القران بان لها انقضاء لا بان لها اولا كما في الحرف المشروط مع ان الاستدلال ذلك مبني على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والاولى دلالة لانقضاء على الحدوث قوله لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى هذا اذا دل على ان الكرامية يقولون بقيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى وذكر في مباحث التنزيه انهم انما يقولون بقيام قول كن او الارادة بها ثم المذكور في شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في الابكار قوله بل يخلقها الله تعالى في غيره حاصله الهذيل في نفس كن فانه قال قوله تعالى للشيء كن عرض حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات ولا يكون شيء من المحال قبل ما كان او على وجودها الا بعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية هو ان ليس قولنا للشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع الاشياء الا ترى انك لو احلفت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه سيدفع ايضا ما يقال من ان الآية تدل على قدم كلمة كن لانها لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة

كن اخرى سابقة بعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى ويتسلسل فان قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوق الله تعالى قلت ذكر الآمدي في الابكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقية كما لا يعود من خلق الاجسام وغيرها فاما ان يستثنى القرآن على الكلية اي عن قولهم العبد خالق لجميع افعاله الاختيارية او يستثنى كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما لا يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال مذهبهم ان الله تعالى خلق كلامه اولا في العباد على مثله تعالى شانه عما يقولون قوله كاللوح المحفوظ اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيمة كما يكتب في الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم في العالم لكن فرغت هذا في قوله يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ تامل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الاصوات والحروف فان حمل على حذف المضاف اي يخلق الله دوالها تم التقريب كما لا يخفى وايضا يلزم التكلف في قوله او جبرئيل او النبي عليهما السلام لان المخلوق فيهما جنس الاصوات والحروف وما يعبر عنه بالالفاظ المتبادر منه هو ان الكلام النفسي هو المدلول العقلي الوضعي للالفاظ الآتية لا نزاع في انه انواع مختلفة واكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد بالمعبر عن المعنى النفسي بالالفاظ هو المعبر بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ والحق ان المفهوم من عامة كلماتهم هو ان النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن اشكال قوله وتزعم انه غير العبارات الاولى ان يقول ونقول لان استمرار الزاعم في الساحل غالبا ولذا قيل زعموا مطية الكذب قوله لانه قد يختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام اما الاولى فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون سيرسل وبعد وقوعه يكون بارسلنا واما الثاني فلان الاشارة اليه لو كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذاك واذا كان بعيدا يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربي في القران وبالسرياني في الزبور وبالعبري في التورية وباليوناني في الانجيل عبارتنا شتى وحسنك واحد

وكل الى ذاك الحال يشير قوله والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس وجه التفسير ان الطلب قد يطلق على
صيغ الامر والنهي وليس هو الكلام النفسي ثم المراد بالطلب اما المعنى النفسي العام بالنفس مطلقا سواء كان المعنى
الحرفي واما معناه المتبادر فلم يتعرض للحرفي لانه على مقدار كالطلبي فاكتفى بذكره عنه قوله
اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه واعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام
مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني لا العلم المطلق اذ كل عاقل في صدد الاخبار لابد ان يحصل في ذهنه
صورة ما اخبر به على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وان اريد
الالزام على الخصم القائل به واجيب عن الاول بان الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخباري
لا يراد ان يكون علما تصديقيا لا تصورا بحقيقة المثال المذكور لو كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر به لا يمكن
ان يكون له تصديق من التصديقات بما اخبر به على المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بان
الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس الا علمه مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني على ما نقله
الامام الرازي عن الشيخ بان الخبر لما كان في الشاهد مغايرا للعلم كان في الغائب ايضا كذلك للاجماع
على ان ماهيتهما لا تختلف في الشاهد والغائب وانت خبير بان عدم الاختلاف غير مسلم وقد ذكر
في الجواب المقصود بحرف تصوير الكلام النفسي كيفية ماهيته واما الاثبات للواجب تعالى اذ ذاك
فبما نقل من الانبياء متواترا وفيه انه لا يدفع الاعتراض لان التصوير المذكور في الشاهد وما نقل عن
الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب لا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات قوله وامر من
علم بان الموجود اه قد يتكلف في الجواب عنه بان هذا ذكر الزاما على من قال ان امر الله تعالى
عبارة عن صفة افعل على سبيل العلو او الاستعلاء سواء كان بالنفس اقتضاء ام لا واما
على المجانين لو اعتبر في حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرد منه
الايمان اما الاول فلانه وعد الثواب بالايمان واوعد العقاب بتركه واما الثاني فلما ثبت بالدليل ان
الارادة هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع قوله هو ارادة فعل
اه قيل هذا التوجيه ركيك لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها
عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا للصيغة الامر
واذا كان التعبير بالالفاظ عن النفس يعتبر انما الاثر عن المؤثر كما قيل يظهر ان فاعلا فتامل

قوله وليس يتجه عليه اه فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه ان الامر
قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل يصلح سببا لاعتقاد المخاطب بارادة المتكلم كما
به كما لو قال المتكلم لوكيل له امرك عندي ان بالامر الفلاني لكن لا اريد منك الاتيان به وانما
امرك به لاحاله ثم يقول له بحضرة افعل كذا الاتقان ليس هناك حقيقة الامر لانا نقول وكذلك في
الصورة التي ذكرت فيما سبق فلانه صح لاحد القولين على الاخر قلت المراد من الفعل
صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية وبكونه سببا لما ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن
القرائن الخارجية فتامل قوله راجع الى العلم القائم بالمتكلم فان قلت هذا انفرج باثبات العلم
الزائد وكيف يقول المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم ان الكلام في خصوصه الواجب تعالى
لعل المراد بالعلم العالمية وهذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل قوله ولما كان الحسن والقبح
بالشرع هذا الكلام من قبل المعتزلة الزامي لان منشا الحسن والقبح انما هي عندنا واما عندهم فهما
عقليان قوله وهو سهو من القلم فان القدرة كما قد سبق ان للقدرة تعلقا معنويا عاما
لكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق اخر خاص يترتب عليه وجود
المعدوم ويجوز ان يكون مراد المصنف حيث حكم باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول
وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني فلا سهو اصلا نعم لا يخلو من تكلف من حيث
ان المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق قوله ويرد عليه ان ما يجد اه اعترض عليه بانه
ان الرسول عم لم يامرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده واضح
اذ لا شك انا مامورون ومنهيون ولذا وجب علينا الامتثال واجيب بان حقيقة الطلب انما تتعلق
صريحا بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عم ووجود فرد منهم يكفي خروج الخطاب عن السفه
واما تعلقها بنا صريحا في ذلك الزمان ممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا
مامورين ومنهيين ضمنا وتبعا قوله لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال
قالوا انما يكون محالا لو طلب من المعدوم ان ياتي بالفعل وقت عدمه واما لو طلب منه ان ياتي
به حال وجوده فلا قوله فلا بد في الكلام ايضا من تخصيص فان قلت لم لا يجوز ان يكون تخصيص
تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق التخصيص الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان

يخصص الارادة لزم حدوثه قوله كتعلق الارادة لذاتها فيه ان تخصيص التعلق لذاته شان الارادة فقط

ولو جوز في غيرها فصح تعلق القدرة لذاتها ايضا فلا يثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا

كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح او الايجاب في الاوامر والنواهي بصير التكليف واجبا عليه تعالى

وايضا يشكل النسخ وسنشير الى جوابها قوله فانهما يدلان على ان الذكر محدث يرد عليه انهما لا يدلان

على ان كل ذكر محدث لانه قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد

انسان وكل انسان كاتب فهو كذا قوله الثالث قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه فيه سهو لو ليس نظم الآية كما

ذكره للنص بل في سورة النحل هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه وفي سورة يس هكذا انما امره اذا

اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية قوله لكونه جزاء له هذا الفاء جعل الفاء شرطه وان جعلت ظرفية

كان ظرف زماني خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا لشيء حين اردناه في المستقبل

هو قولنا له كن فيكون فقول كن واقعا في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون قول كن مع انه كلام الله

تعالى حادثا سواء اطلق عليه القرآن او جعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه لكلامه كما لا يخفى قوله انما

التاخر عن الارادة اي انه ان كان هذا الجواب من القائلين بحدوث الارادة فلا يحل بالاحتجاج وان

كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها قوله فلان التاخر عن شيء يوجب الحدوث لانحصار

القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تاخره عن شيء لا بالزمان ولا بالذات فلا يشكل قوله والمختص

بزمان معين محدث اما المختص بالحال والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضي فلان الاتصاف في الحال

الاستعمال ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت

قال ابن عباس احكمت اي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت بينت بالاحكام

والحلال والحرام وفيه اقوال اخر قوله وعبر بالاخرى دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى لا

يكون عربيا ظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك واما دلالته على انه قد يكون عبريا

اخرى فيتضح ان التورية ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد وقد يكون عبريا مثلا فان المقصود

ههنا مجرد الدلالة على التعدد قوله السادس انه معجزة للنبي ولا ان يقولوا اعجاز ما انه ظهر في

بلاد النبي عليه السلام ولم يظهر في بلد غيره فيكفي معارضته ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته قوله على صفاته القديمة القائمة

بذاته تعالى لو لاحقه في امتناع زوال المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا

لا يزول عن محله لكن قد يزول الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازا قوله ولا يكاد

في الازل فضلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن ان يصار ايضا الى الحذف اي الارسال فيما قبل الازل

ثم بتلاؤم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر قوله ولا شيء سوى هيهنا في القديم للحنابلة ان يقولوا

معنى النسخ القرآن رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته قوله والحق ما افاده المصنف لان جميع مقدماته

القريبة ليست عقلية قوله والجواب انها تدل على حدوث اللفظ فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ

يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى قوله

تنبيه كلامه واحد فيه بحث لان الكلام لو كان امرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنه بسبب

التعلقات الخارجية فلم لا يجوز ان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد

فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لا السبب اختلافه في ذاته وذلك بان يسمى

ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك

فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب

بان القدرة معنى من شانه تاتي الايجاد به والارادة معنى من شانه تخصيص احد طرفي الحالة دون

حالة وعند اختلاف التاثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته

لا يوجب اثرا فضلا من كونه مختلفا وفيه نظر لو امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر

الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة

مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات فكما مر ولما

كانت الذوات مختلفة لزم ان يكون تاثير القدرة فيها وتحلله فيلزم ان يكون مختلفة

لبس كذلك وايضا ما ذكروه وان يمشي لهم في القدرة والارادة فلم يمش في باقي الصفات

كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في اثر ما قال الآمدي في ابكار الافكار

والحق ان ما اورده من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات

والمتعلقات مشكل عسى ان يكون عند غيري حله ولعسر جوابه فر بعض اصحابنا الى القول بان

كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة قوله فانما هو بحسب التعلق وهذا التعلق ازلي

عند الشيخ ابي الحسن الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث عند ابن سعيد وطائفة كثيرة من

النقاهم

المسعد من وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا في ان الاقسام الى الخمسة بحسب التعلق قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا وغير ذلك من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع القائم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فيتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلق كل بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ امكان ما عدا هذا العدد من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع واما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاختيار وبهذا اندفع لزوم وجوب التكليف واشكال حدوث النسخ لكن المقام بعد محل تامل فليتامل قوله فذلك الكلام الواحد آه فيشكل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة من قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات والحق ان الاشكال اذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي واما لو كان التعبير باللفظ عن المعنى مثل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتامل قوله كما ان يوجد فيها جنس ما ادوتها كان الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري بالنسبة اليها فالحق ان الكلام الازلي ليس جنسا بل امرا معينا تعرضه الاضافات وعليه اسماء الجنس كلها اضافة نوعية كذا ذكره الابهري قوله والجواب منع وجوب الاصلح فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل يجاب بان احاطة كل حكمة مما لا ينافي من القوى القاصرة فلعل فيها فعل حكمة جليلة لا يطلع عليها قوله والنقص على الله تعالى محال اجماعا فان قلت لا شك ان عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عليه تعالى بل واقع بالاختيار والانكار مكابرة فيلزم امكان النقص قلت امكان النقص انما يلزم اذا امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه بناء على ما عرف الاصحاب فتدبر قوله اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لا يخفى ان ظاهر قول المص واعلم انه هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن وما يتوجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل والمتنازع في

275

فيجوز ان التالي لا الاول فانه يمنع بالاجماع كما سوف يتكلف الشارح في توجيه كلامه بعد بسوال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خبير بان هذا لا يخلو عن تمحل لكن الشارح تبع فيه الابهري وهو تلميذ المص فاعلم بمراده والاولى الاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل الدليل المذكور في المتن فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال على الله تعالى واراد ظاهره ان لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق اتجه ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص في فعله غير القبح العقلي الذي نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه غيره قوله لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى آه المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولا حاجة الى ما ذكره الابهري في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب وذلك الكلام القديم قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى آه ولا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث مبناه اعني التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير فيلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر قوله واللازم باطل لانا نعلم بالضرورة الى آخره فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته لانه لو صح لدل على امتناع الصدق ايضا فانه يقال لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت اجيب عنه بان قوله من علم شيئا آه ثم دعوى الضرورة غير مسموعة لو لم يكن الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك في النفس نبين ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلم وهذا الجواب بعد ما فصل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص الباري سبحانه فتامل قوله انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا دلالة على صدقه باعتبار التعلقات النوعية القديمة ظ واما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة ان اثبتها الاشعري

يلزم عليه الكذب اتفاقا فان قيل بحث يدل عليه العقل والعقلاء لا الافعال انه يستلزم جواز تمام جوار تخلف الكذب وهو الصانع لا يا اسعد الحالة فقد كشف تمام المكلفات وليس معنى القدرة الا امكان الفعل والترك فاعلم ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير كما يدل عليه الوضعية المذكورة في شرح المواقف … ومنع الاستحالة بناء على الامتناع الذاتي

محل بحث قوله مع ان الامر عندنا هو بيان صدقها لانها التى ينتظم بها المصالح الدينية والدنيوية
ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسى الا معها وقد يقال لما دل الدليل على صدق الكلام النفسى ولا شك ان من
اثبت المعنى النفسى جعل هذه الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه ومن لوازم كونها دوال عليه
وانه لا كذب فيه ان لا يكون فيها ايضا كذب لو دخل الكذب فيها دون النفسى يمتنع كونها دوال
عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسى الثابت صدقه بالدليل
المذكور فرع امتناع الكذب فى الكلام اللفظى كما لا يخفى فيبنى امتناع الكذب فيه على كونها دوال عليه
دور والاصحاب انما قالوا بكون الكلام اللفظى دليلا على المعنى النفسى القائم بذاته تعالى فى نفس الامر
بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليتأمل قوله فهو تصديق فعلى اه اعترض عليه بان التصديق
الفعلى انما ينتقض حجة لو لم يجوز النقص فى فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلى كما مر آنفا فلا
يتم ذلك الاستدلال ايضا الا مع القول بثبوت القبح العقلى ومع ذلك فليتمسك ابتداء بما قاله المعتزلة استقلالا
لكثرة المؤنات واحدا بالاسهل وجوابه ان حجة التصديق الفعلى معلومة بحسب العادة سواء جوز
النقص فى الفعل ام لا الا ترى ان قوما لو اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد
منهم وقال ايها الناس انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلت فخالف
عادتك فى القيام والقعود ففعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر
ببالهم عدم جواز النقص فى فعله قطعا كيف ولا شك فى الجواز فى هذه الصورة اصلا قوله
كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف واعلم ان اكفار منكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس
كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس كلام الله
تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من
مبدعات الله ومخترعاته بان اوجدها فى لسان الملك او لسان النبى عليهما السلام واوجد نقوشا
دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شىء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه
كفرا قوله فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى اعترض عليه بان كلام الله
تعالى ان كان اسما لا لكل الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله
واللازم باطل للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو الكلام المنزل على النبى بلسان جبريل عم وان

كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته تعالى مخصوصه مجازا فصح
نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه
بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد اى الخاص القائم به تعالى قوله
مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت فى المصحف
هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشىء بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان
ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ بعد
واحد فى المحال كلها فلا يعتبر منافيا للابتناء من الحروف والهيئات قوله فجوابه ان ذلك الترتيب
اه قد يقال القول بان ترتب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة فى الوجود لا يكون
بعضها متقدما على بعض ويندفع ما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ
القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ حرفا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث
كالنسبة المصدرية لكونه عارضا ولولا هذا الاعتبار لكان القول بعدم الملفوظ مع حدوث التلفظ
ساقطا وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه اه من ان هذا
الحمل بعيد جدا لان الادلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث ما هيته القرآن لا على حدوث
تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به
من ان الخطاب اللفظى بدون المخاطب سفه فليتأمل قوله لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
لازمه يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اى لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد ههنا
نفى لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك
الثبوت ويحتمل ان يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم قد يستلزم بعض المدلول كوجود الصانع لو ان
امكن تحصيله فى الواقع وعلى كل تقدير لا بد ان انتفاء ملزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء
اللازم مطلقا الا ان انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها
دليل اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثانى فلانه لا يلزم من نفى الملزوم الذى لا احد
له فى حصول لازمه نفى اللازم كما مر فى جواب تاسع شبه السمنية على افادة النظر العلم قوله ومنهم

من زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا مما قاله الاولون مع زيادة لانه لا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة وسيجيء نظيره في بحث ان الايمان هل يزيد وينقص قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات اما ان ارادوا حصر الطريق العقلي فيما ذكروه فيفيد وان ارادوا حصر الطريق مطلقا فنمنع لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ تلك الصفات على ان الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته تعالى لان المعرفة بالكنه اكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت لو سلم فلعل الله تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يتجه لهم ما ذكروه من نفي صفة غير السبع بالكلية فتامل قوله فنحن مكلفون هذا مرتب على نفي التكليف بكمال المعرفة ثم الترتيب باعتبار الاخبار بطريق العادة في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اي لو كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فاخبركم انا مكلفون بكذا الا كنا ... لا بد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيصح قوله فهو بقدر وسعنا ان يكون مكلفين بمعرفة الصانع ان التصريح يقتضي عدم التكليف بها لو لا توقف تصديق النبي عليه السلام علينا فتدبر قوله كالانبياء والكاملين من اتباعهم فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يقم احد بكمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتبار بعض المراتب ولنا معد الفناء في التوحيد فسوف يلحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره قوله ولكن لا يمتنع كون الهالكين لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها الى جميع الناس واما لو كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط باقامة البعض ويؤيد كونه فرض كفاية انه عليه السلام قدر عوام المسلمين على فهموه من القران قوله وجمهور معتزلة بغداد ظاهر مخالف لما ذكره في حواشي التجريد من ان قدماء المعتزلة يسمون الاحوال ومتاخريهم موافقون العلامة في القول بان الصفات عين الذات قوله صفة وجودية زائدة فان قلت العدم موصوف بالبقاء ولا يوصف بالثبوتي قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظي قوله كما في ازل الحدوث هذا انما يتمشى في المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهدا وغائبا انه لا يدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص اعني الوجود المستمر قوله منقوض بالحدوث قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف يتقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة

كالبقاء فانه موخر عن الوجود وانت خبير بان النقض للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود دون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يويد النقض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل قوله لم يكن الوجود باقيا اي في الزمان الثالث لا في الزمان الثاني لا يقال لا يلزم من عدم بقاء البقاء ان لا يكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء عدمي لانا نقول قد سبق في الامور العامة ان العدم الطاري على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها الا يرى انه اذا عدم السواد لم يتصف به الجسم اصلا نعم يرد انه لم لا يجوز ان يبقى الوجود ببقاء اخر متجدد كما هو مذهب الشيخ في سائر الاعراض فان قلت الكلام في بقاء الواجب فلا يتعدد صفاته قلت لو سلم كان ينبغي ان يقتصر على ان تجدد البقاء يستلزم ان يكون تعالى محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تعيين الطريق قوله والجواب ان بقاء البقاء بقاء فيجب ان يكون زائدا فجوز ان يكون بقاء البقاء اي صفة نفسه واثبات ان البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء زائد خلاف على مشكل واما ثانيا فلان الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز ان يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق في نظائره وذلك لان دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء لان البقاء يتحقق دونه كما في ثاني زمان الحدوث ويتجدد بعد صفة هي بقاء البقاء والحاصل ان دليل الشافعي يتم الزاما وان لم يتم برهانا قوله ويرد على هذا الجواب فيه بحث اشرنا اليه في الامور العامة وهو ان هذا الجواب يرد على قولهم ما يتكرر نوعه لا لان هذا القول يرد على ذلك الجواب وتوضيح ان القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بانه لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب من كون البقاء امرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف المثبت لوجود البقاء بتلك القاعدة لا يمكن توجيه الايراد بان خلاصته هو ان ادعائهم وجود البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه يرده اعترافهم بان ما يتكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا سواء تم دليلهم ام لا ويمكن ان يحمل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من

الورود وبحصل ان ما ذكره بتوعة انه ما علة فح يكون اعادة لما ذكره في الامور العامة ويكون فائدة
الاعادة دفع سوال متوهم وهو انه كيف يدعى وجوه به البقاء وكون بقاية عليه مع انه قد
سبق ان ما ذكره بتوعة بحسب كونه اعتباريا ما اشار الى دفعه بان تلك القاعدة مردودة بهذا
الجواب وعلى هذا انما يدفع البحث لكن يرد عليه ان هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى
ورد الدليل لا يكون ردا للمدعى لان ابطال الملزوم لا يفيد ابطال اللازم سيما المستفاد من الدليل
المذكور العلم بالمدلول فالاشارة من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا ان
يريد بالرد بحسب عدم ثبوته لا ابطاله في نفسه فان ذلك القدر يكفي لدفع ذلك السوال فتامل
قوله لزم الدور لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة
الى وجودها في الزمان الثاني فلا دور قوله والجواب منع احتياج الذات اليه ليس هذا اعتبارا
للشق الثاني من اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بانه يستلزم تعدد الجواب بل هو اعتبار
للشق الاول ومنع اللزوم الدور ثم ان الضمير في وان اتفق بحصوصها راجع الى البقاء والوجود
في الزمان كما اشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر قوله معلل ثم هذا التعليل
وان قال به القائل بان البقاء معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني الا ان مراد المانع
هو الابقاء الى ان ما ذكر لا يتم حجة بخصوصه بل الزاميه حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم الى
فان قلت كيف يقول به قائل مع انه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى
ذاته قلت لعله يتشبث بما ذكره صاحب الصحائف من انه لا يلزم افتقاره الى صفاته لانها
ملتئمات من الذات فلا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحياة وان كان
مردودا بما ذكره في شرح المقاصد من ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب
بالذات فان قلت وجود الشيء في الزمان الثاني علة وجوده في الزمان الاول اذ لو كان
علة لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا او تعاقبهما على شخص واحد وقد سبق في
مقاصد العلة والمعلول انما يدل على عدم تحقق ما ما انتفاء الوجود في الزمان الاول
مستغن عن صفة البقاء فكيف يعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل استغناء الشيء
بالحاجة قلت لعله يزعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعين ذلك المعين الى الجاعل

٢٧٧

278

قوله اثبات البقاء قد تقرر ان في العبارة مساهلة حيث اثبت ذكر الاثبات وفسره بالصدق
ثم لا يخفى ان زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لا تنافي على مذهب الشيخ القائل بان الوجود
عين الذات اذ قد عرفت ان الوجود في الزمان الثاني يلزم ان يكون عين الوجود في الزمان
الاول ومن البين ان العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني اللهم الا ان يحمل
على حذف المضاف اي استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني ويدعى انه غير الوجود ولو في
الزمان الثاني على ان اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا ثبت ان الاستمرار او
الوجود في الزمان الثاني زائد على اصل الوجود فكان الاحرى ان يتعرض له قوله لان الاستمرار
اذا لم يكن باقيا فيه بحث لان اصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان الثاني واما
بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا يمكن ان اصل الامر الذي علل
به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود فيه واما للوجودات في الزمان الرابع والخامس فلا يكفي
بل لا بد من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وح لا يبقى فرق بين معنيين
البقاء في ان الوجه الاول يبقى كليهما اللهم الا ان يقال المحقق الامر الذي علل به الوجود ثم
المعدوم ويجوز انعدام المعد لكن هذا يختص بالحوادث والاظهر ان مراده ان ذات الباري تعالى في
امر يعلل به وجود الذات ووجود نفسه في الزمان الثاني ولا يحتاج الى بقاء الغير هذا المعنى
فتامل قوله كالوجود القديم الوجود عوض العذق ما بين شماريخه انما حسبه من النخلة
فكذا العدم الذي هو العدم بلا نهاية فيه منع للقطع بعدم المفهومات ودليل الوجوده
غير قائم لنوع احدهما ولو سلم الا انه في النوع موجود ومنه من نوع لا نسلم وجوده
فتامل قوله فالاوجه لصحة لا يصح لانتفائهما لا للمثبتين قوله او مرجعه الى وجودها
لان في العبارة مساهلة والمقصود ان مرجعه انتفاء التحيز ولا يرد ان الوجوب ليس
سلبي قوله قلنا ان الصفات السلبية لا تعلل اي لا تعلل بالوجوه فيكون هذا السلبي
او سلبي اخر نفس العدم لا معلوله فلا يرد يعلل عدم التحيز بالوجود والحاجة بالامكان قوله
اذ معمور في الاوهام انه دفع لما يقال العلل لله سبحانه مخلوقا اعظم منه قوله اذ ذلك يتعدى
الى الناقص حلاف الاصل ولا اتصال اليه فلا مرد فيما قوله ابتدأ الشيخ انما سوق الكلام

العذق بالكسر من النخل بمنزلة العنقود من العنب
والشمراخ ما عليه التمر من عيدان الكباسة

يدل على ان الشيخ ومن تبعه جعلوا الوجه في الاية المذكورة صفة على الصفات السابقة وهو مشكل
جدا اذ يكون معنى الاية كل شئ هالك الا الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات ايضا لوجوب
عموم المستثنى منه فالصواب ان يكون مجازا عن الذات وجميع الصفات كما ذكره الشارح قوله بل
لا يجوز وضعه اه لم لا يجوز ان يعلم النبي عم الذي هو الملقي صلى الله عليه وسلم فلم يصل العقد الى الاسلام
كعثمان الزهري كما قيل في المتشابهات وحصر مادة الوضع في فهم المعنى قوله اى يعدو كما
لان العمل العديم يشعر بالتكلف فاذا اسند الى الباري سبحانه يراد به الكمال قوله حلبي حلبي
يدي سودي الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسعود والفاء فيه للعطف على دعوني
والثاني بالياء الا انه مصدر مثنى مضاف الى ما بعده كما في لبيك على ما صرح به في الصحاح وليس على
صيغة الماضي تاكيدا للاول كما توهم والفاء فيه للسببية والمعنى اني دعوت مسعودا لاجل ما اصابني
من الحوادث حتى يصير مني ما اصابني ثم قال حلبي يدي مسعود اي فالب يدي مسعود اليا يابعد
اي انيم في طاعة اجابة كما يسلم ما قال يدي مسعود لان مسعودا اعانه باليد قوله وهو
غاية الركاكة لما فيه من حطيل بعطل الدلالات ثم انه اما يظهر اذا لم يكن بالياء كما في الاية قوله
عن معنى معقول هو القدرة وقد يجوز ان يكنى به عن معنى خلقه تعالى يخلق ادم عليه السلام
بلا توسط اسباب والات كما في ساير ما انجم وان كانوا ايضا من الله تعالى لكن دخل الخلق بتعلق
مع اسباب وشرايط من اسباب نطف الرجال الى ارحام النساء والتنوابها وانبيا والامتزاج بين النطفتين
الحاصلين من الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب ايضا مخلوقة تعالى وهذا
الوجه ادخل في التوبيخ على السكوت لا يخفى لكنه لا يظهر في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر في
القدرة بلا مرية وايضا لا يظهر وجه لتثنية اليد قوله تجري باعيننا قيل المراد به الاعين
التي انفجرت من الارض وهو بعيد قوله انه صفة زائدة الضمير راجع الى العين لا
العينان والاعلام صفتان زائدتان كما قاله الامدي قوله ما لا يلتفت اليه اطلاقا للامدي
الامدي ولم يذكرنا ولا صحيح كما ذكر في امثاله فقيل وضع القدم والرجل من باب
الاتساع والمجاز لم يوجها اعتبارها بل اراد بذلك ما يدفع شناعتها ويسكن سورتها
بقطع ما يلقها كما في المطول قوله انحاية عن هذا احطا من جهة الوجه والصواب انه عن

بان نونها اجابة لكونها عبارة عن الصفة ولا تسقط التاء من عشرة لان سقوطها من الثلث الى
العشر انما كان علامة التانيث كما تعرف في النحو فلو سقطت هاهنا فيلزم اجتماع علامتي التانيث
التاء في حادية وسقوطها من عشرة لان الاسماء ليس لاحد منها اسم واحد ولمثل هذا نعالى في المذكر
احد عشر ثم الدليل على اصل ما ذكرناه هو الاعتداد الا الاستعمال وهذا الذي ذكر وجه المناسبة الذي اعتبروه
بالمناقشة فيه لا يجدي كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما
هو المشهور من مشايخه يعسر بالعارض والا فالاخراج امر نسبي لا يعقل وجوده في الخارج قوله
والمراد التكوين فيكون كلمة كن مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله سبحانه بتكوين الاشياء
لا دفعتها بكلمه ازليه هي كلمة كن ولا يعني بصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بان يعود ح
الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين
بما له من الكمال العلم والقدرة والارادة واما ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين غير المكون
اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة زائدة
والقائل بكون التكوين هو كلمة كن انما يريد به المثبتون له قوله وانه غير القدرة وغير الارادة
لان الايجاد مسبوق بالارادة قوله للممكن ذاتي قيل عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستعدادي
وهو مترتب في وقوع المفعول فيجوز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسابق عليه
قوله وح لا حاجة الى مبداء اه اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذي يجعله في الفاعل
ممتازا عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى مع الوجوب ايضا بل هو موجود
في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فليلزم لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر ان ارتباط
الفاعل بالمفعول صلاحيته تاثير فيه والمعنى الذي يحصل الفاعل مبداء تلك الصلاحية وذلك المبداء
في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته
الممتازة بذاتها عن ساير الذوات قوله حتى بدت نواجذ النواجذ اخر الاضراس وللانسان
اربعة نواجذ في اقصى الاسنان بعد الارحاء وتسمى ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال
العقل قوله تباشير النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتباشير الصبح
اوائله وكذلك اوائل كل شئ والتباشير البشرى ايضا قوله والكلام في الصحة وفي الوقوع

[illegible]

فان قلت لم لم يقتصروا على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا قلت لانها كلها سمعيات ربما يدفعها
الخصم بمنع امكان المط فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت المعول عليه من ادلة
الامكان المحض ايضا سمعي لولا وتوقف على الدليل العقلي ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكنه قطعي
ليس كما ادلة الوقوع المشهورة دليل بعوده الحنبلي اللهم الا ان يتشبث بالاجماع قبل ظهور المخالف
وبالجملة في الطريق الذي سلكوه احكام باثبات الوقوع الذي هو المقصد الاصلي قوله مقيفا بمقامات
المقام الاول في العبارة مساهلة لانه لا يخلو اما ان يكون المقامات جمع مقامة او مقام فعلى الاول
ينبغي ان يقول المقامة الاولى بالتانيث وعلى الثاني ينبغي ان يقول بثلثة مقامات قوله وبقاؤه اجزائنا
به فان الدليل السمعي الذي سنذكره يدل على جوازها في الدنيا قوله والحق انه لا مانع من
الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية قال المحققون المثال على المثال ورؤية الحق في المنام قوله
بمثاله لا بمثله لانه لا مثل له قال الغزالي رح وكذا رؤية جبرئيل في صورة دحية الكلبي وغلبه وقبله
بطوله لا يكون الآتي بالوحي نفس جبرئيل ع وغيره من المعاشر مالا يخفى وقد اشار اليه الشيخ في مفاتيح
الغيب قوله عائدة الى ماثور الحدقة فان قلت الرؤية حال التغميض مع ان التاثير باق كما يوق
به فكيف بعود الرؤية الى التاثر قلت الرؤية عندهم هي التاثر المخصوص القوي الذي لا يوجد
عند التغميض قوله وان جعله ما ياهل اه حاصله ان ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة
ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يسئله العاقل مع
ان السؤال متحقق فعلم الامكان قوله وما علق على الممكن فهو ممكن اورد عليه انه يجوز ان يستلزم
ان انعدام المعلول لانعدام العلة والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بين الشرط و
الجزاء بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشيء ذاتي غير معلق على شيء واجيب بان
انعدام العلة التامة على قاعدة الاسلام غير ممتنع لان منها تعلق القدرة والارادة ويجوز
انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي
في مرتبة الامكان الصرف بحيث لا يتوهم امتناع لا من الذات ولا من الغير ولا شك في ان امكان
استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما اشتهر عدم علته واما ما ذكر من السر فتقوى جوابه
وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم الاستقرار عقيب النظر فاستحال الاستقرار حينئذ

وان كان انسب له بالغرض ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول الخ فتامل
قوله بل على معلقة الحدقة فان قلت هذا القسم ليس كاسمي لانه يمتنع بالنسبة اليه تعالى قلت المراد ان مقتضى
اللفظ والتعدية بالى الحمل على التغليب لكون النظر الموصل بالى حقيقة فيه واما امتناعه بالنسبة اليه تعالى
فيدفع بحمل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ
في الكناية ليس مستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح قوله ضرورة صحة انه مخاطب
اورد عليه ان المراد هو العلم بهوية اي ماهية والخطاب لا يصح الا العلم بوجه يمكن يخاطب من وراء الجدار
واجيب بان العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا يكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو
شأن جميع الحرسات الحقيقة يسوق الى الرؤية وبمعنى العلم بكنه حقيقة الحريه ليس بلازم للرؤية فلا يصح
ولعلهم بل يجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها ثم بين ان يقال خطاب موسى ع اياه عز وعلا
لا يفيد العلم به ضرورة الا ترى انا نخاطبه تعالى مع ان وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة
واما خطابه اياه تعالى فهو بمعنى خلق النطق في جانب ودلالة المخلوق على الخالق نظري اللهم الا ان يقال
سرعة الانتقال من الاثر الى المؤثر يلحقه بالضروري فليتامل قوله باجماع المعتزلة لعله يريد اجماعهم
قبل ظهور الزمخشري والا فقد قال هو في كشافه لن تراني اي لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة
قوله من اعلامه الدالة على الساعة وفي بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب
لما في نهاية العقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للانكار هي الاولى قوله وايضا لو كان
استقراره فيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوحيد المذكور وان استقرار الجبل امارة
انه سائر فما يعد علامة دالة على ما ذكر لا ان يعلل الاستقرار علامة له حتى لا يلايم فتامل قوله وفي
اخذ الصاعقة اه فان قيل هي المقدمة يطلبون قوله وليس في اخذ الصاعقة دلالة اه قوله بل لكان يجب
عليه ان ينهاهم وفي الكشاف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى ع وعلمهم الخطأ فقالوا
فالوالن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وطلب الرؤية ليعلموا استحالته وينقطع شبهتهم
واعترض عليه بانه لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك واجيب بانه لا بعد
عن قوم جبل طبعهم على العناد الا ترى انهم بعدما آمنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع
الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلتم ما فيها والا ليقع عليكم وقالوا اله بعدما راوا المعجزات

ارباب التورية

[illegible]

الساعوه كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك اذهب انت وربك فقاتلا انا هٰهنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك بسلب الاطمينان فيرجع الاشكال اصلا قوله فكيف يقبلون بمجرد اخباره فان قيل لا نلزم بما ذكر فيتوهم بمجرد اخباره عم بل الازم فيه لم قول السبعين المختارين ان الله تعالى قال ذلك السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عم هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى على انهم لو انهم قبلوه من موسى عم مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل تامل قوله فلم يحج موسى عم في زجرهم هذا الو كان اخذ الصاعقة لهم بمجرد سؤال موسى عم للرؤية كما هو المفهوم من قوله فاخذتهم الصاعقة بناء التعقيب بلا مهلة قوله والجواب ان العلم الاصل السعادات هذا ايضا للسعدية في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس مختار المص قوله وجرد الرب لان الرب المقيد وان اطلق على غيره تعالى بمعنى المربي كقوله تعالى ارجع الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لا يليق بشان ابراهيم عليه السلام قوله والا لزم الاضطراب في الكلام بان يقال مثلا فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو اي من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل وان حاليه السابق واللاحق قوله فهو دليل على جوازها فيدل عليه الاستدلال بالادلة موقوف على امكان مدلولاتها ولو اسعت بصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها على دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة والاستدلال الا على الجزم بامكانها فعكس الاستدلال بها على ذلك الجزم قوله ولهذا يمير الطول من العريض يرد عليه ان تميز احدهما من الاخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والعرض الا ان تميز الاقطع من الاعمى مع ان الاقطعية والعمى ليسا بمرئين قطعا وان اراد التمييز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بان المراد هو التمييز بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون لامر مدخل فيه وتميز الاعمى من الاقطع الى معاونة العقل وراء المعاونة الاحساسية وانت خبير بان الكلام في ثبوت الفرق فتدبر قوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فان قلت لعل للطول هنا حا رجيا قاما بمجموع المحل فلكل جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون له والاقضاء

[illegible]

[illegible]

اصلهم فيعود المحذور نعم يرد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين على ان يكون كل منهما محلا على حدة واما لو كان المحل هو المجموع كما هو المفروض هٰهنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد كما في الافتراق والاجتماع قلت فالدليل غير تام على ان بطلان هذا علم من الشق الاول قوله كما مر في مباحث العلل فيه ان المراد بالعلة هناك هو المؤثر وهٰهنا متعلق الرؤية كما سيصرح وبطلان تعليل امر واحد بعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من العلة فيه انه لا يمنع الشرطية مع انهم قائلون بان العدم يكون جزءا من العلة التامة وان لم يكن جزءا من المؤثر في الوجود قوله لان التأثير صفة اثبات هذا اسوق للكلام على حسب ما فهم من قول المص وهو غير جائز لما مر والا فالعلة ليس بمعنى المؤثر ولو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لا ينتظم مع اول الكلام قوله والجواب انا قد ابطلنا ذلك فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئي هو اللون الساتر لها فلا بد من اثبات ان الجوهر قد يخلو عن الالوان ويرى قوله وان لم يخطر بالنا شيء من الاعراض فقد يمنع ذلك بان خطور معنى الطول الذي هو معنى وصفي ضروري وللمدعي انه المقدار والحق ان الخطور بالبال هٰهنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو امر نسبي ليس بعرض والقول بانا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز في الاتصاف مثلا والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار السائر للجسم وعند الناظمين للمقدار نفس الجواهر المتالفة على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم خطور العرض بالبال الانساني رؤيته لجواز ان نراه ولا نقدر على تمييز الجسم فالاظهر ان يقال نحن نحكم بالطول وان فرضنا عدم ما يقوم به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء فتامل قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد فان قلت الامتداد لازم لقيام المقدار لا انه شرطه والالقام اتم لان لازم الشيء لا يفارقه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون نفس الشيء قوله والانقسام اه فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانقسام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطا به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع قوله لا حاجة به الى علة اي علة موجودة فلا يلزم عدم علة الوجود قوله اي متعلق الرؤية امر موجود فبطل القول بان العلة هي الموجود بناء في ما سبق من انها الوجود واجيب بان

[illegible]

[illegible]

الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته فلا اشتباه قوله بل نقول صحة رؤية
انه حاصله ان يقال بل ليس واحدا بالنوع اتصافا لو سلم صحة تعليل الواحد بالنوع انه قوله الا انه يجوز
ما ان قلت فح يلزم اشتراك الشبح لرؤية الجوهر والعرض لو لم يكن ان يقال لعل لها زيدا الادراك
الا هوية ما هو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا ان مثل هذا يبطل الطريق
عند المص وليس بقادح في صحة الدليل قوله حتى لو شككنا انه فيه ان الشعور بالشيء لا يستلزم قوله
قوله وكذا المذكور به انه هذا المنع لا يضر المعلل حرا احتيا به لان المذكور به مثلا ما تم
الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية ثبت مدعاه فان قلت رؤية مذكوريه غير رؤية
ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته تعالى على تجويز رؤية سائر الاشياء قوله
والجواب انا قد بينا انه قيل لفظا انا بينا مفقود في اصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو محل المنا
لقوله والاصح مع انه لم يبين ذلك وانت خبير بانه اشارة الى ما ذكره في جواب الاعتراض الثاني
من انا نعلم بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود ثم قوله والاصح يجوز ان يكون داخلا في البين
لانه ملحوظ فيما سبق كما اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا مشاحة اصلا قوله وقد ابطلنا ما فيها
فيه ان الابطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية قوله
ليس الحدوث هو العدم السابق الاولى ان يضم اليه ولا يحوج الوجود اللاحق والعلم السابق
نعم ان يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم ثم متعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز ان يكون
المسبوقية بالعدم شرطا قوله فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا ليس اشتراك
الوجود بين الموجودات عند الشافعي للوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف او دعوى
تعدد الاوضاع حسب تعدد الموجودات مكابرة بل مراده بالاشتراك اللفظي ان لفظ الوجود
هو المشترك بينها اي يطلق على كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود
بازاء تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع كما حقق في نظائره قوله انما
هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان ما صدق عليه احدهما صدق عليه الاخر كما صرح به المص فيما سبق
وان رده الشارح وان لم يتعرض لرده هنا وسياق الكلام على مرام المص قوله لجواز ان يكون خصوصية
الاصل شرطا فان الامور المشتركة بين الجواهر والاعراض كالمقابلة والتميز ونظائرهما معللة بالوجود

لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فلعل المرئية كذلك قوله لكن لا يلتبس على الفطن المنصف قال
الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر
اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهي مكابرة لانا نبصر بالوجود علة الصحة كون الخصوصية مرئية
قوله وفي هذا النوع تكلفات اخر انه قد اشرنا الى التكلفات فيما سبق الكلام هذا وقد يعترض الدليل المذكور
نقضا بصحة المخلوقية بان يقال انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود
فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة
لا تفتقر الى علة لو سلم فبما يتحقق عند الوجود وسبق عدم العدم كما في الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح
هنا علة لان المانع عن ذكره في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج قال
واما النقض بصحة الملموسية ففوي وفيه بحث اما اولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها
معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها به من علة
فلا وجه لنفي افتقارها الى العلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لا نفس الامكان فلا تعلل الا بالذات واما
ثانيا فلان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا كما يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات
المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض باحدهما
دون الاخر مما لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث متاخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود
المتاخر عنها فكيف يكون علة لها واما رابعا فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تامل
فان الاعراض لا تمس لها الا شعاعلي لها ويمكن ان يعالج النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات
او بالتبع فتامل قوله ويستعمل بالى انه فان قلت قد يستعمل النظر بها كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة
مع ان النظر هنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظ الى في الاية الكريمة ليست صلة للنظر بل
الدعاء قوله علي وامق يقتضي معنى عليه اي قتله والوامق من المقه وهي المحبة والهاء عوض عن الواو
وقد ومقه بالكسر فيهما اي احبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف يكنى به عن
المطلق كحاتم عن الجواد لا اعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم تاخر الشاعر عن الوامق المشهور
لا وجه للمصير اليه بعد ما ثبت ان الكلمة عنه بمعنى حقيقي للفظ ان قلت العشق فرط الحب

لانفه قلت درجات الحب متفاوته والعشق درجه منها قوله فوجب حمله على الرويه اه فان قلت قد

المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير الامور ونظائره فلو حمل على الرويه لدل على انهم لا يرون

غير الله مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيمه فوجب حمله على الانتظار ولا محذور فيه لانهم لا

ينتظرون سوى رحمة ربهم فانت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة او للحصر لو عا بعض ان المومنين

لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظيم جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا

الله تعالى قوله اسحر لا يدهب الدار اى سخر لا اى خالد بدا علم ان البيت المذكور منسوب الى

الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازى بان فيه خطا من جهة اللغة لو لا ثقال جان القمر بل تعالى

كفرها قوله مماعي الطاسي حدعا اى ترض الحجر والطاسي يروى بفتح النون وهو في الاصل

كل شئ ادق النظر في الامور واستقصى علمهما ومنه قيل للمتطلب تطلس مثل حسن ونظاسي واين

حديم رجل مشهور في الطلب عندهم ولذا حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه قوله والجواب

ان انتظار النعمة عم اعترض عليه بان حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لا

يفعل في الاخرة لانها دار خوارق العادات على ان الانتظار انما يعقب الغم لو لم يكن الوصول

الى المنتظر مقطوعا ورد بان الاية مذكورة في معرض البشارة وذلك يستدعي كون المذكور

من جنس ما لا يقارنه الغم في العادة حتى يشتد الرغبة عنده الا ترى انه تعالى لم يرغب عباده

الا بالاشياء التي اعتقدوا كونها لهم ولم يرغبهم بالدخول في النيران وان كان يجوز

عقلا ان يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار الاخلو في العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وان

الواعد صادقا فلا يناسب البشارة قوله الموت الاحمر يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على

الثاني بالراء المعجمه قيل هو حيوان بحرى يشتق موته والطاانه على الاول بها ايضا من الحمار وهو اشد

وقيل هو عليه بالراء المهملة فالمراد به موت الشهداء والاول اقرب كما لا يخفى قوله وشعث ينظرون

الى بلال اه الشعث جمع اشعث وهو بمعنى مغبر الراس وبلال بن حمام مؤذن رسول الله

والبلال ايضا كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان

بالقصر للمطر قوله ولا يمتنع حمل النظر المطلق اه فلو قيل في تقرير الاعتراض الاول ان الى واحد

الالاء والنظر بمعنى الرويه سقط الجواب المذكور واحتيج الى جواب اخر وهو ان يقال كون الى اسما بمعنى

النعمه وان ثبت في اللغه الا انه لا يستعمل في نعمة واحده وغرابته واخلاله بالفهم عند التعلق بالنظر يدل

هذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه قوله الى جهته

تعالى الاضافة للتشريف كما في بيت الله قوله والرويه لا بنظر اليها اى حكم كل الكعبه القائمه بها

قوله والشزر والازورار الشزر النظر بموخر العين غضبانا والازورار العدول عن

الشئ قوله ولا ملزوماتها ولو سلم فلا يفيد لعدم تصور التقليب في حقه تعالى قوله لا يحوى معنا

ولو امادعا مما يعد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل عند من لم يكون المجاز راجحا

انما هو عند الاحتمال ثم ان تقليب الحدقه غير متصور في حقه تعالى فتعين ان المراد في الاية

الكريمه المعنى الاخر اعنى الرويه قوله لم يصح من العرب نقل عنه بع ان الاظهر ان يسلم هذا

ويقال معناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون قوله فوجب الحمل الى

المجاز المتعارف قيل فيه تامل لان الرويه نوع انكشاف مخصوص في ضمنه انكشاف مطلق يجوز ان يجوز

بها عنه وهو مطلق الادراك العلم الممنوع عند المعتزله ايضا وايضا يجوز ان يكون التجوز

في النسبه اى يجوز في نسبة النظر الى الرب عن نسبته الى النعمه وعلى كل من الوجهين لا يتعين

ما ذكره من المجاز قوله فلا يكون مرادا في الاية لانها وارده لبيان النعمه وبه يظهر

ان التقليب المطلق ايضا غير مراد اذ لا بيان للنعمه فيه فتعين ارادة التقليب مع الرويه

بخصوصه وانه مجاز قوله بل في صحته ايضا اورد عليه ان مسئلة جواز الرويه عقليه وقد

ان الدليل النقلي لا يفيد القطع في العقليات والجواب بها نقليه لو قد سبق في اخر الموقف الاول

ان المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رويه الله سبحانه كذلك

فان العقل يجوز ثبوت صفة الصحه اذ لا دليل صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفاؤها

اذ لا وثوق على المسلك العقلي في اثباته قوله ومثل هذا الاجماع مفيد للقطع بمعنى الاجماع

الواقع في النقليات واحترز به عن الاجماع الواقع في العقليات وقيل المراد به الاجماع

من حدوث المعنى واما الاجماع بعد فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه الصحابه

وفيه نظر لان الاصح عند مشايخنا انه لا فرق بين الاجماعين في افادة القطع اتفاقا

له في حصول المدائح فلا وجه لطول الكلام عليه بلا فرق قوله الاولى تشبيه المواقع لا خفا

ان الاظهر ان يقال شبه الشرائط لكن نظر الى انها شبيهة بالشرائط من عدم المانع الذى يقتضيه
تحقق الشرائط باسرها بالمعنى اللغوى **قوله** ثمانية امور اى شرائطها على ما ذكر المص ههنا
ثمانية والا فالمحصول انها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فيما ذكر
بانا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في
الحالين لا يقال ان ذلك لانتفاء شرط الكثافة ومحقق مانع الصغر لانا نقول فح يكون رؤية كل ذرة
مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب بانه دور معية لا تقدم كذا فى لباب الاربعين
وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان رؤية كل يتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية
الاخرى واما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الاخرى او انضمام كل على انضمام الاخرى
ولم يلزم شئ منهما ما ذكره هذا وفى رؤية كل واحد من الذرات ولو عند الاجتماع كلام سيطلع
عليه **قوله** والثالث كون الشئ اه الاولى ان يعد هذا شرطين وكانه اراد بالجواز فى الحصر
لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه فى بيان الشرائط بعد صحة الرؤية فى ذاته **قوله** كالمرئى بالمراة
اه قد مر انه مبنى على ان صورة المرئى لا تنطبع فى المراة فالمرئى بها مادة الصورة وقد سبق
دليله وان تمسك الابهرى لما فى حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان المراد بالمقابل الحامل
القائم بنفسه بعيد جدا **قوله** وهو الجسم الملون اه اى باللون القوى فلا نقض بالماء والزجاج
الرقيق الذى له لون ما **قوله** مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة اذ ادراجه فيه مع عدم
اشتراط شئ من باقى الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لا يخلو عن تمحل كما لا يخفى **قوله** وهو
اى مع حضوره للحاسة بالتفسير الذى سبق لك فقد عرفت ان المعدود من الشرائط الثمانية
ليس مطلق صحة الرؤية **قوله** حاصل الاول فيه منع لان معنى السلامة حضور وقوع مشروط فى
الابصار فلم لا يجوز ان لا يحصل من مشروطه فى ادراكه معا **قوله** لانا نقول عرض اه وايضا يعرض سطح
المرئى منحنيا بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بعد التساوى المذكور كشكل نصف فلك
اسطوانة او شكل مجوف تقعيره الى محاذاة الرائى وح يجب ان لا يرى اصغر مع انه خلاف
الواقع **قوله** راس مخروط متوهم القائلون بالانطباع لا يقولون بخروج الشعاع من البصر
فلا يكون المخروط الشعاعى امرا متحققا بل هو متوهم **قوله** كالمعدومة فانعدمت الرؤية هذا

يدل على ان انعدام الرؤية عند كون الزاوية فى غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره
فى اغلاط الحس يدل ظاهرا على انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فليتنظر فيه **قوله**
لان رؤية كل منها او بعضها اه فيه بحث لان المرئى عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل
واحد من الاجزاء حتى يتاتى الترديد المذكور وتحقيقه ان المانع من رؤية كل واحد على انفراده
هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد لم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للمجموع عظم
يحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزما لرؤية كل فى محل المنع فلا يسال **قوله** وهو باطل
قطعا والا لكان يجب ان يرى الجسم فى الوسط ضعفا او اكثر وهو خلاف الواقع **قوله** اى مفهوما
الظاهر ان المراد به النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائى وهو ان الازم
بط مستندا بلزوم مثله فى جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعا لكن فيه بحث طوارئه ان يريد
المستدل بالتجويز ان يكون محتملا عندنا كما فى الظن وح لا يرد النقض بالعاديات اذ لا يجوز نقيضها
بحيث الطرف الاخر فى الظن بل الجواب ح منع الملازمة المستفادة من قوله والا لجاز ان يكون
اه واعترض ايضا بان قولهم يلزم تجويز وصال شاهقة لا نراها يحتمل معنيين احدهما تجويز ثبوتها
فى الواقع ونحن لا نراها والثانى تجويز ان لا نراها على تقدير ثبوتها ولزوم الاول للشرط اتفاقى
لا عقلى ولزوم الثانى عقلى للشركة فى تمام علة الرؤية فان قام بتراحدهما مع تمام علته لم تر الاخر
والظاهر هنا هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة فى الشرط وانت خبير
بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول ولذا سيق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقض على
الاحتمال الثانى متات ايضا اذ لا سفسطة فى نفس تجويز ان لا نراها بعد ثبوتها لا سفسطة
فى نفس تجويز نقائض العاديات وان جزمنا بانتفائها المحدود فى الصورتين فلا يسال **قوله** لو جاز الجزم
به اعترض عليه الابهرى بانه لا يلزم من كون شئ مستندا الى شئ عدم الجزم به عند عدم
حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الاخر طوارئه ان يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك
الطرق كيف ولا يلزم من نفى الدليل المعين نفى المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على انحصار
ما يفيد الجزم فيما ذكره اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجويز الاحتمال المذكور لجواز
ان يجزم بعدمها من طريق اخر **قوله** ولانه يحتاج الى ان يكون نظريا ان قلت يجوز ان يكون الاحد

بطو لو احدس فلا يلزم البطريه قلت هي ليست من الحدسيات العامه لانها مشروطة بتكرر الحلاه
وهو ليس كذلك وليست من الحدسيات الخاصه اي بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل اهل
عادة من العوام والصبيان على انه بعد تسليمه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة الى العامه وهي التي
ادعى بطلانها فتى بحث وجوابه يجوز ان يكون من القضايا الفطرية القياس فان الحصول
الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس يرجع الى الوجه الاول واما الاعتراض بجواز ان يكون الحكم
ضروريا والملزم نظريه كادراك البصر فانه ضروري وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر او بانطباع
الصور واحتجوا عليه فجوابه ان المراد ان كان ملزمه نفس الحكم العقلي فذلك بعينه نظريته وان كان المراد
ملزمه متعلق الحكم اعني انعدام الحل فليعلم عدم خلق الله سبحانه اياه وليس المذكور في البيان حقا عليه بل
قوله عن ماهية الرؤية فيه انه هذا اولى ان يسلم الا انها في الماهيه وبحو اصلاقا الشروط
بحسب المقومات الوعلى القول بها او ما هيئ الرؤية من يتاتى للمعترلة ان يقولوا انزاعنا انما هو في
هذا النوع من الادراك لا في الرؤية المعنى التي يا حصه المستانف عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري قوله كما وقع في بعض النسخ لعل منشا الغلط توهم ان الشبهه الثالثة المقرونة بتلك
بلك شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة قوله في اثناء المدائح لان ما قبله وهو قوله
بديع السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده اعني قوله وهو اللطيف
الخبير مدح ايضا آه قلت ما الدليل على ان المذكور في اثناء المدائح مدح فلت هو انه لو قال
قائل زيد فاضل عالم ياكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل قوله ياكل الخبز يفي بحسن الكلام
فعلمنا ان المذكور في اثناء المدائح يجب ان يكون مدحا قوله وما كان من الصفات آه قرر
شبهتهم اولا على ما زعموه من ان التمدح بنفي الرؤية ولا اشكال ان الرؤية بنفيها ليست من
الصفات الفعلية اتفاقا ولو لست من قبيل التاثير وسيتقف في تحقق الجواب على ان التمدح راجع
الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها وكلاهما مدح ثم نقل الى الرؤية
المحيطة لتوهم معنى اللحوق فيما كان البصر قطع المسافة التي بلغه وبلوغ الشيء حتى يبلغ ووصل
اليه واما انصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ قوله على ما عليه القضية
اي يدعي ان الاية حجة لنا لا علينا كما قوله الخصم قوله فالمعنى لا يدركه بعض الابصار اذا ما ستعظم

كانت المطابقة مرادفة للجزئية وكونها في قوتها لا يعد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس في
حيز النفي يفيد العموم اتفاقا نحو ما جاءني الرجل فانما الاحتمال العموم السلب وسلب العموم عند قصد
الاستغراق فكيف ينعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبت المرادفة لاندفع الاعتراض
اذ نصير الاية حجة لنا الرابعة حيث يرجع صدق القضية الى النفي كما رجح المستدل صدق العموم
على تقدير الاستغراق اليه فتامل قوله بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة قوله فانها سالبة مطلقة
لا دائمة ولما استدل به سابقا على انها دائمة من ايجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان
يعدوه ما يقابله فجوابه انه انما يتم لو كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية
الموجبة وان لم يكن الموجبتان لم يتوقعا في الموجبه لمعنيين متناقضين بل لهما محامل
لطلبها المستعمل حسب ما يريده قوله فاين الدليل عليه ان قلت قد اشار الشارح الى دليله
وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي المبصرية لا بنفي الرؤية
والفرق قد سبق في الجواب الاول قوله لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح فيه نظر
اذ الحق ان الامتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد في القرآن العزيز التمدح بنفي
الشريك وبنفي اتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى قوله لان لا مدح للمعدوم اعترض عليه
بان ذلك انما هو لعرائه عن جواصل المدائح والكمالات اعني الوجود وجوابه ان المدح بجهة
لا ينفي الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهات لا ينافي المدح بغيرها قوله وانما
المدح فيه للممتنع آه اعترض عليه بانه يجب ان لا يزول عدم الرؤية لان زواله يوجب التمدح
نقص فيلزم ان لا يرى في الآخرة والجواب ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الرؤية
يرجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها قوله
لولا انزل علينا الملائكة او نرى الاية قيل لو للتمني لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا
ليس جوابا للولا لان لو للتمني لا تطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للقسم المقدر والمعنى والله
اعلم والله لقد استكبروا في هذا القول وليس بشيء لانه يصح ان يكون لا زائدة ولا حروف
الى ان يكابه فلو لا حرف التحضيض اذا دخل الماضي كانت للوم على ترك الفعل واذا دخلت المستقبل
للحث قوله وجاءهم به في الحال اي عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح الكتاب عن غلاة الشبهة

الثالثة بان مقتضى هذه الايات امتناع الروية فى الدنيا ولا مزيد فيها عليه لو لا نعلم منها عدم جواز
الروية مطلقا ولا عدم الوقوع فى الاخرة وهو محل البحث وفيه نظر لانه اذا سلم دلالة الايات على امتناع
الروية فى الدنيا ثبت مطلوبهم لانهم قالوا امتنعت فى الدنيا امتنعت فى جميع الاوقات لان امتناع
الشئ حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يتصور زواله وظهر بان الامكان قوله لطلبهم الروية
تعنتا وعنادا وايضا جاز ان يكون الاستعظام لطلبهم الروية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة
على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض قوله كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا لا يخفى ان لفظ هذه الاية
ظاهر فى التابيد ولما تحقق انهم يتمنونه فى الاخرة علم ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا
فمنع كون لن للتابيد مطلقا والسند بهذه الاية محل تامل اللهم الا ان يقال التابيد الممنوع دلالة لن
عليه هو التابيد بالنسبة الى جميع الاوقات فتامل قوله او يرسل رسولا اليمين هذا الكلبى فى الحقيقة ولذا
لم يورده المص لكانه قال حصر التكلم الحقيقى فى اثنين قوله لم يره فى غيره اجماعا فيسلم حصر التكلم
فى الامور المذكورة انما هو فى دار التكليف جمعا من الادلة ونحن لا نقول بالروية فيها ويؤيده ما نقل
فى سبب نزول الاية ان اليهود قالوا للنبى عم الا تكلم الله وتنظر اليه ان كنت نبيا كما كلمه موسى
موسى عم ونظر اليه فلا نؤمن بك حتى يحصل لك ذلك فقال عم لم ينظر موسى الى الله سبحانه
فنزلت الاية لتصديقه عم قوله والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الروية بل ينبغى ان يحمل عليها
ليصح جعله قسيما لقوله او من وراء حجاب لو لا معنى له سوى كونه بدون الروية كذا فى تفسير القاضى
وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا ان يخرج شيئا ولو حمل الوحى على حالة الرودة
الحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال معنى التكليم من وراء حجاب بان يرى شيئا ويسمع
منه كلام الله سبحانه بلا كسب له فيه كتشجير موسى عم فى الوادى الايمن فيصلح قسيما للارسال والرسل
وللوحى فان الوحى يكون بالالقاء فى القلب ابلغ النفط او فى النوم قوله غير معلوم للبشر اى فى الدنيا
وهل يعلم فى الجنة بعدا ولله فيه تفصيل قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة اى يرد عليه ايضا لا نم
ان معلوم كل احد ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم قوله لان الاضافة
تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها فالاولى هى المضاف الحقيقى والثانى المشهورى كما سبق وكونه
تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح

فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود
من التعليل اعنى قوله لان الاضافة اه هو التنبيه على انها لا تخص بمعروض النسبة المتكررة حتى يصح
التمثيل بعض النسبة وقد يحمل الاشارة الى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على ان التمثيل
بمعروض النسبة وكانه مبنى على ان المثال ربما يسقط من حرف الكاف ولا يلزم ان يكون مدخولها
وهو على بعده بصحبة بعد لا يحتاج الى المصدر الذى يشيا بمعنى مفهوم الخالق مثلا مضاف مشهورى
المركب من العارض والمعروض لا المعنى معروض النسبة على ما هو بحقيقه ولا ضرورة الى البعد بمعنى بهما
قوله قال الامدى اه المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات
فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها قوله لا يوجب العلم بحقيقة المخصوصة لا يقال الوجود عين
الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بانه موجود
وهذا لا يستدعى تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام فى سائر الصفات قوله على انه
اه اى بان العلم يتضمن الدلالة ولذا اورد المص لفظ على واشار اليه الشارح بعد بقوله قوله
الثانى ان كل ما يعلم منه اه يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب من يقول
لا حقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية
هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر ان الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع معلومية
يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه
على ان التشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلون بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى
انه ذات واجب الوجود يجب كونه عالما وقادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات
قوله لا يمنع تصور الشركة فيه ولذا يحتاج اه اعترض عليه بان من جملة ما علم منه الوحدانية
بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد واجيب
بان هذا ايضا كلى ذلا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا قوله الجواب
منع حصر المدرك اه منع الحصر انما يحصل المدعى بمعنى المدعى بالنسبة الى عموم الناس كما اشار
اليه الشارح فلك ان تغير الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتامل قوله فى افعال العباد
اه لا خلاف فى ان الافعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا فى ان الكلام

اللفظي القايم بالنبي عم على تقدير حدوثه مخلوق له تعالى ايضا اما عندنا فظ واما عند المعتزلة
فلما سمي اختيارية او بلستثنائه عن الكلية كما مر في بحث الكلام ثم ان البحث مع الجواب الحق
ايضا كما صرح به في ابكار الافكار والمنقد ولما لم يكن للنزاع في احتمالها الاختيارية كثير فايدة لم يتعرض
لها وقال في ان افعال العباد اه ~~قوله~~ ما دام لم يكن هناك مانع اه فان قلت هذه الشرطية مستدركة
فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل السنة فعند ايجاد القدرة في
العبد لا احتمال للمانع اصلا قلت ليس قوله ما دام لم يكن هناك مانع اه متفرعا على ايجاد القدرة بل على
جريان عادته تعالى بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك ما دام لم يكن مانع الصدور
الفعل عن العبد او جد تعالى فيه حظه مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك ~~قوله~~ تقرير
وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فيل عليه ثبوت القدرة انما نعلم باثرها من الفعل ولما لم
يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعري فمن اين نعلم ثبوتها ورد على الجزئية الناس لها مطلقا
والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فيها وليسا باثنين للقدرة والجواب ان الضرورة
تشهد بوجود القدرة مضافا الى الارادة في الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم يشهد بتأثيرها
كما يصرح به ~~قوله~~ اي اكثرهم احترازا عن النجارية كما سيظهر بل عن ابي الحسين ايضا كما تقتضيه سياق
كلام المص وان كان محل بحث ~~قوله~~ بلا ايجاب بل باختيار لا خفاء انه لا يظهر من المتن فرق
بين مذهبي المعتزلة والحكماء لان المعتزلة ما يقولون بان الله تعالى خلق القوى والقدر فاشار
الشارح الى الفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل
الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط
من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن
المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع
وان كان مردودا عند المحققين كما سلف ههنا احتمالان اخران احدهما ان يقال ذات القدرة
لا توجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق الذي يجوز ان يوجد له تعلق اخر وعند الحكماء
ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل
ان القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني ان يريد الحكماء يتعلق بقدرة الله سبحانه لقدرة العبد

تعلقا تاما من حيث تاثيرها في الفعل حتى يكون كآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها
وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بانه لا معنى لنفيه
كون قدرة العبد مستقلة لقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكماء من اثبات القدرة المؤثرة للعبد
بالنسبة الى فعله الاختياري كما فهم من الضابط المذكور ايضا ويدل عليه تخصيص الامدي في الابكار
على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقع بقدرته مع تصريح المص بانه موافق للحكماء في المذهب فالاظهر
ان الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد عند المعتزلة بلا واسطة بالاختيار
وعند الفلاسفة بها او بالايجاب ~~قوله~~ وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فيل الحمل على الا
ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير ولذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل
ان كلا منهما جزء المؤثر او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا ايضا لا يرد عليه
لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح ~~قوله~~ بصفة اي
بكونه طاعة ومعصية يرد عليه ان حلق الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من مواقعه لما
امر الله سبحانه به او نهى عنه فلا وجه لجعله اثر القدرة كيف ولو قيل بوجوده الصفة المذكورة
واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجدا لبعض الاشياء وهو مذهب الاعتزال ويحتمل
ان يقال كون الفعل طاعة او معصية لما عرضه الى محله نسبه الى قدرة العبد وان لم يثبت هيهنا
~~قوله~~ فقالت الحكماء وامام الحرمين اه قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر
في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره ~~قوله~~ ان المؤثر اما قدرة الله تعالى اه فيه بحث لان الترديد
اما في المؤثر القريب في الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم
الانفراد في قول المعتزلة لان القدرة الحادثة اثر القدرة القديمة وان اختير الاول وجه بان مجموع
القدرتين مؤثر قريب في الفعل وان كان القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته
فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة بما ذكره في التفصيل
السابق لم يظهر من هذا الضابط ايضا نعم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه
ايضا لكن لا بطريق الاختيار المستلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب
الفلاسفة وصح ما ذكره من الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله اعلم

القاضي قبل هذا اشكال لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بما اخرى ان اثارهما وفعلا
الى القاضي بعيد ولا سعد ان يقال مقصود المص ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضي مندرج فيها
سبق والاخير مما لم يذهب اليه احد الا ان في الانحصار فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى ادنى عناية فلا
بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله فاما مع كون احديهما متعلقة بما اخرى ان يكون احديهما ما
متعلقة بما اخرى اي لا يكون اصل الفعل ولا وصفه متعلقا لها فالنفي الذي هو مذهب القاضي راجع الى
قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة العبد تتعلق باصل الفعل ايضا ابتداء **قوله**
لما مر من شمول الخ فيه بحث وهو ان المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعني ان
يكون الكل واقعا بالفعل بقدرته تعالى ثم ان شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل
التمانع لكن ما ذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائي يدفع دليل
ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فالوجه الاول الاول على المدعى **قوله** لو حصل بعلم تفاصيلها ال
هذا الدليل ينفي الكسب ايضا لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور
بالقصد والاختيار واجيب بان القصد الاصلي موجب للعلم دون الضمني فالمشي الى موضع
مثلا مقصود اصلي يجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة في ضمن
المشي وقصد الايجاد اصلي كلها بخلاف الكسب **قوله** ما اتى به يمكن لعطه من ههنا معنى في كلام
قول الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى فلا يلزم الجمع بين الالف واللام ومن في افعل التفضيل **قوله**
والاصدار ان جر عطفا على القصد فشروط هذا الوقوع والاول الخ متعلق به وان رفع بالابتداء
على ان يكون بتاويل القصد فخبر الوقوع قوله لاجل القصد **قوله** فلان النائم قد يفعل باختياره
هذا على راي من لا يجعل النوم ضدا للقدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور
بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يحصل فعله اختياريا **قوله** ولا شعور له بها فان
قيل الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه اجيب بانه وان كان عدم الشعور مسلما
له الا انه يحصل بعد الالتفات عند حصول الشعور بالشيء ولذا قيل انه علم ضروري بان البطء
والمتحرك لا صبعه يتامل في تفاصيل اجزائه عند الحركة ولا شعور به فلا يكون له شعور بالتفاصيل
ولا بحركة الاجزاء وبه لو تم يندفع الاعتراض في صورة النوم **قوله** فينسد باب اثبات الصانع

سيذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي الموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه
ان يرجح الفاعل لمحلوله بلا داع لوجه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد فيلزم انسداد
ذلك الباب **قوله** ويكون الفعل عنده واجبا اذ لا خفاء ان بعد كون المرجح من غير العبد ينفي
اختيار فعله بطريق الاستقلال فلا وجه لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم
كونه اضطراريا لازما يحتاج اليه فلذا ذكره اولا ان الاستقلال الذي يدعونه يمنع ان العبد
يتمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد وجود المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بان الله
تعالى خالق القوى والعقد وغيرهم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار ينفي اصل الاختيار
ولا حاجة الى نفيه فتامل **قوله** لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه فيه دلالة على ان هذا
الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في افعاله واستنادها الى قدرته
واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله **قوله** واورد عليه ان هذا
يتاتى فيه بحث لما سيصرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي
في الفعل الاختياري فالمراد بالمرجح في الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد
علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن ان يتعسف في الجواب بان حاصل
الايراد من طرفنا المعتزلة انكم تدعون انا اخطانا في دعوى الاستقلال للعبد في افعاله الا
للدليل المذكور الدال على اضطراريه افعاله وهذا الدليل يجري في افعال الله تعالى مع انكم
بانا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في افعاله وكونها اختيارية والاقرب في الجواب ان
يقال النقص المذكور البشر بعض مقدمات الدليل لا يقدح في نفسه كما سلف فكانه قال لو لزم
اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على الداعي لترتب على تقدير كفاية نفس الاصدار
فيه لامكان اقامة الدلالة فيحتاج ايضا فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا مختارا انتهى قوله في
الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق لو قد عرفت ان سياق الكلام
على ارادة الداعي من المرجح في اصل الدليل فتامل **قوله** بل هي غنية فيه بحث وهو ان انتفاء
صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه
من غير احسان فلا لزوم التسلسل وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على ان لا مؤثر في

الوجود الا الله سبحانه والا لا لاخراق الحادث مستند الى الفاعل الحادث بالايجاب فذلك هها
اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غاية فتامل قوله بطريق
شامه الايجاب يعنى فلا فرق ح بين افعال الله تعالى وافعال العباد فى الاضطرار نعم
فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل فى افعاله لصدورها المرجح عنه تعالى والعبد ليس مستقل فى
افعاله لصدورها المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكنه
لا يلزم الايجاب لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق اخر لا الى نهاية كما مر مرارا او فيه
لا يسعه تعلق اخر فلا يتعلق بالفعل ولا يتصور مثله فى ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب
كونها مع الفعل بالدليل الذى مر فى موقف الاعراض فتامل قوله ولعلم ان هذا الاستدلال
لا حاجة الى هذا الجواز ان يتم المرجح المذكور فى الدليل الى الداعى والارادة اى زعمهم ثم ما كان
اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنته متعلقه لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار
قوله انه لا ارادة منه فيه بحث لانه لا يلزم من عدم توقف ارادته على ارادة اخرى ان لا يكون
الارادة منه لجواز ان يكون منه بالاختيار وكذا ان نقول يصح ان الغرض فى هذا المقام
سلب الاستقلال وذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستلزامها الفعل
حول لا الارادة منه انها ليست منه بالارادة فيندفع البحث قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام
الحرمين عدم الاستقلال عند الاستاذ واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت
موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا فى فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه وفى ذكر امام الحرمين
بحث يظهر مما مر فى اول المقصد فليتامل قوله فرجحا بالاتفاق اى فى نفى الاستقلال لا
بالنسبة الا الى غير الله سبحانه قوله عند حصول الارادة الجازمة اى مع اعترافه بانها
من غيره وكذا الداعى الذى يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعى عبارة
عن العلم بالمصلحة والقائل بان العلم مخلوق للعبد قوله فكل من الطاعات فعلى هذا يؤدى
الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى كما ذهب اليه المعتزلة لا ايجاب الطاعة وذلك لان
ينتهى الطاعة الى الموجب وعلى ما لم يعهد عن احد لا حاجة له ايضا ما الجواب اما اولا فجوازه
ارادة التنظير من قوله فكسائر الطاعات اى جميعها والتنظير فى مجرد عدم اللزوم العقلى

وانجاه السؤال لانها من جملة الطاعات واما ثانيا فهو ان مراد المعترض من الوجوب عليه تعالى
لزوم القبح العقلى فى نفس تركها وهو الذى منعه واما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد
فلا يمكن كيف وقد قال غير من قائل من اسدل القول لدى فان قلت دوام الثواب على الاكثر
فى العادات كما مر فكيف يكون عقاب العاصى منها قلت الا الاكثر بالنسبة الى عادة للكافر فعقاب
العاصى قوله داعى للعبد الى الفعل واختياره فيه بحث لان العبد يحل لا احداث الا شى له
عند الشيخ الاشعرى على ما عرف به سابقا من ان الاحداث ليس من العبد والا لكان باحداث
اخر وليس طامعة لعل الامور المذكورة دواعى الى نفس الاحداث بل الانسب لمذهب الشيخ ان
يقال التكليف والبعثة مثلا لتكون معدا للعبد لخلق الداعى والارادة فيه ويمكن ان يحمل عبارة
النص على هذا لكن عبارة الشارح تأبى عنه قوله واعترض بان العلم تابع الخ وقد يجاب عنه
بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى لو علم فى الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا
معينا يتصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال
والا لانقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوقوع شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب
للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض قوله لو كان هو فى نفسه يجب تعميم فيه وتخصيص هذا الخ
هو ارادته تعالى ما العلم والمخصوص تابع للارادة لا بالعكس قوله وما اراد عدمه الخ
ههنا واسطة وهى ان لا يريد الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وان هو عند المعتزلة
كالمباحات الاولى ان يقول وما لم ترد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع قطعا يكون عدمه
ازليا فذلك العدم ليس مرادا اجلا لا كان متجددا قوله ويرد عليه النقض بالبارى سبحانه لان
ما اراد الله تعالى من افعال نفسه وجب وقوعه وما اراد عدمه لم يقع فلا اختيار واجيب بان وجوب
مراده تعالى بارادته لا ينافى قادريته واما وجوب مراد العبد او امتناعه بارادة البارى
فينافى قادرية العبد وايضا فيرد بان الكلام فى المنافاة للقادرية بمعنى التمكن من
الفعل والترك وما الفرق ح محل تامل ١١١ الا ان يلزم النسخ فى التعلقات كما مر مرارا غير مرة
قوله الثالث الفعل عند استواء الداعى الخ فيه بحث لان طريقة الاستدلال الغير الى الحسن
والقبح وغيرهم لا يقول بتوقف الفعل الاختيارى على الداعى فلا وجه لهذا الوجه الثالث

اللهم الا ان يقال بعض بواعث ابى الحسين فى وجوب الداعى يخالفه فى صرورية المبحث والا لزم علم
فتامل قوله وعلى ان وجوب الفعل آه هذا الكل الصاحب لباب الاربعين وفيه بحث لان اشتراك
الداعى والعدم لو لزم لكن من العبد كما هو مذهبهم وجب الفعل بعدهما لم يبق مقدوره لانه
اجره تعالى بانه لا يؤمن لليس فى قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب ما يدل على ذلك لجواز ان يكون
صليها للفسق على انه يحتمل ان يحمل الايمان المنع على ايمان الموافاة اللهم الا ان يقال انه
لا يؤمن اصلا من خبر الرسول عم واسنا الاخبار الى الله تعالى لان الرسول عم ما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحى يوحى قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه محال لانه
ان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الا يرى ان من اعتقد ان العالم قديم
مامورا بان يصدق بانه حادث ويدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما علم
من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع
بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على
ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من اعمال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف
على ثبوته فى القلب فيلزم من وقوع المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه قوله والا
بالتصديق
ان هذا الجلس بما علم ابو لهب بجنبه قبل الاسكان سماع هذا الخبر حكى لو انه مكلف
التفصيل على تقدير سماعه فلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو
المط
هيهنا ولعل هذا هو وجه التامل ولكن ان يقول لا نم انه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير
العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا
يقع لا يجوز تكليفه به فان قلت لو لم يكلف لزم ان لا يعاقب فى القول بان لا تكليف
اولا كما قال لا وجه له لان الساقط لا يعود فلك المعلوم معيبا هو انه يعاقب بالفعل
لعدم اتيانه بالتصديق الاجمالى الذى امر به واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير
ايضا محتاج الى البيان فليتامل قوله وبان التكليف انما هو للعارف آه فيه بحث لان الظ
ان المراد من المعرفة المكلف معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهرى بالنافى للصانع مكلف
بان ينظر وجوده تعالى فالوانه مردود فتامل قوله الاول باضافة الفعل الى

بقوله

عا ان لزوم التصديق بما يعلم من نفسه خلافه مما يمنع لجوار ان لا
يكون به مكلفا بالعلم ملاحظته خلافه حتى لو علم يكون به سيرته
عالما ضروريا وهكذا ابنا عرسلم وان انكر انه لزم بالعلم بالبطلان
حاصل بعد هذا الضرورية التاديه واحتمال الاسلام الاله
لا الغرضية
منه

العبد لما ثبت بالدلايل ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب
وجعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة قوله
اى عملكم مبنى على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية الاستغناء عن الحذف ولو جعلت موصولة
لم الاستدلال ايضا لان كلمة ما عامة يتناول جميع ما يعملونها من الاوضاع والحركات وغير ذلك
قيل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا يحتاج الى جعل اضافة عملكم لافادة العموم والا فالعمل بمعنى
المعمول هو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولا خلاف فى انه مخلوق له تعالى ورد عليه انه لا
اضافة
فى الاية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل هيهنا بمعنى المعمول
الذى هو الحاصل بالمصدر وذا لا يصدق على مثل السرير فتدبر قوله فيلزم مقدور بين قادرين
فيه نظر لان للخصم ان يسند الحركة الى مجموع القوتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه
الذى وقع باجتماعهما غاية الامر انه يستقل باحداث حركة ذلك الجسم فى الجملة فى الانفراد ولا كلام
قوله وبيانه على ما فى الابكار انه قال على ما فى الابكار ولما فى تقرير مذهب ضرار وحفص
الاختلاف فان ما نسب اليهما هيهنا من القول بعدم التوليد بناء على ما فى معار تحل القدرة انه
فى كتاب الملل والنحل الى النظام لحكاية الكعبى عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون افعال العباد
مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد قوله وان كان معدوما حال وجود المتولد فلم يشترطوا بقاء
الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا فى تحقق تمام العلة بوجود الفاعل فى الجملة مقدما او مقارنا
فمنع كون المتولد فعلا للمعدوم مقدورا له تاثير باعتبار انه فى السبب الموجب فلا يرد ان المتولد
لو كان مقدورا للعبد لما وجد بعد فنائه قوله حوادث لا يحدث لها اورد عليه انه يستلزم استغناء
العالم عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا ذلك فى المتولد لثبوت ما يفضى الى حدوثها ولا
فى علة فلا يلزم ذلك قوله كالقطع والذبح اراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية
فانهما قائمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم فى المضروب والانزعاج فى المدفوع حيث
حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الاخيرين ما سيجى من ان الاخيرين
قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته ولا يكون كذلك على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين
فان قلت فلا ينفع الاولان ايضا بعد ذلك كما لو ادى مسكر ما فيعق بعد موت الرامى ان اصاب

المدح او عضوا فحصل الذبح او القطع قلت هذا اللبس بذبح وقطع في العرف ولو سلم فالمعدود مما وقع
على وفق الاختيار لبس الذبح والقطع في مثل هذه الصورة ولا مطلوبها قوله لا يقوم حجة عليهما وكذا
لا يقوم حجة عليهما وكذا لا يقوم حجة على تمامه والنظام لو لبس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما في
الانكار حتى يلزم احد المحذورين قوله فان العقلاء يستحقون المدح والذم اه اعترض عليه
بان حسن المدح والذم لا يدل على اسناد المتولد اليها وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا
استناده الى غيرها فانا نذم على القاء الصبي في النار لو احترق مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي
واجيب بان الذم هنا ذكر على نفس الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق قوله لو المتولد انه قد
قد يقع بعد عجز فاعل السبب اه قيل عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لا ينافي كونه
على حسب قصده ودواعيه انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء واما لو كان وقوعه منه
باعتبار ايجاد السبب فلا يلزم المنافاة لانه وقوع الفعل زمان عجز الفاعل وزمان عدمه وذلك انما ينافي
في الفعل المعدود ابتداء قوله والمتولد يحتاج الى السبب قطعا ان اريد احتياجه الى سبب غير فاعل
المباشر وما يصدر عنه فممنوع عندهم وان اريد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا
له فان افعال الله سبحانه صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع انها افعاله تعالى اتفاقا قوله
واجتماع المثلين محال الخ كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالعبد اه
كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في افعال الله سبحانه على القول بالتوليد فيها قوله وهو كما
ضروري جوابه منع الاستحالة نعم هو خلاف ما جرى عليه عادة الله سبحانه على ان اجتماع مثلين على
صدورهما من واحد فتأمل قوله ويحتمل الكلام وجها اخر الفرق بين الوجهين ظ فان المباشر
والمتولد في الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند
وجوده وفي الوجه الثاني متحدان به يقع تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ الغير
في الوجه الثاني على ظاهره وفي الوجه الاول محمول على المثلية او اريد به الغيرية بحسب الماهية نظرا الى ان
تغاير زيد عمرو وفي الماهية اي ماهيتهما متحدة قوله ثم يذكر النظر اي بلا قصد الى التذكر
قوله بل معذورا مباشرا بالعذر اي بالعذر الحادثة والا لم يكن معذورا للعبد كما لو كان مسؤولا
من يذكر النظر فيصح التكليف بها لكن يرد عليه انه يخالف ما ذكره في الفرع الاول وهو ان المتولد من

291

السبب المعدود يمتنع ان يقع مباشرا باتفاق المعتزلة فتأمل قوله وهو حينئذ عن ان يكون مقدورا
بما فيه دفع لمنع بطلان التالي اعني امتناع التكليف بهما اما على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة
او تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقد اوضحناه في رابع مقاصد النظر فليطلب فيه قوله وجوب
الثاني التزام اه اعترض عليه بان صحة النظر لا تمنع بعض الشبهة المانعة وانما تمنع صحة الشبهة والجواب
ان الكلام في تذكر النظر الصحيح الواقع في القطعيات ولا شك ان الشبه العارضة لا تمنع العلم
ح وان لم يتبين عند الناظر وجه دفعها بعينها كما مر في الموقف الاول قوله وحين تولدهما
في الحدوث وتولدها في البقاء فيه نظر لان تولد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدأ
وحال البقاء للحركة من الوسط لا يمكن مثله في المجاورة فان التأليف لا يتعدد ولا في الوهاء فان
الالم واحد وان دام ولو سلم فالوهاء متحقق عند البرء مع انتفاء الالم فلا يتولد على المعتزلة
ما اورده الآمدي لظهور الفرق قوله لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة قد عرفت مما ذكرنا
انفا ان البداهة او النظر قد يوجب الاشتراط في البعض كما في الوهاء ويحكم في البعض كما في الاعتماد
فلا يلزمهم ما ذكر في جميع الاسباب المولدة قوله على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله تعالى
ذكر الاحياء في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او اشارة الى انه يلزم بعض
المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء ايضا لان منهم من يدعي ان نسبة التولد الى
الضدين على السوية كما تعالى فاذا اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح
لزمه ان يعترف بان الحيوة ايضا مقدورة له قوله قال الله تعالى هو يحيي ويميت فان المتبادر
من الاية صدور جميع الاحياء والاماتة منه تعالى كما عرف في قولهم فلان يعطي ويمنع على ما صرح في
كتب المعاني قوله والالحاق لكل الطعم اه منقوض بعدم حصول الالم بضرب الجرح مع ان الالم متولد
من الضرب عندهم فليتأمل قوله والجواب ان اختلاف الوهاء اه الاظهر في العبارة ان يقال في الجواب
ان اختلاف الالم كاختلاف الوهاء لان النزاع وقع في تولد الالم واعلم ان هذا الجواب [illegible] عن
الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل ابو هاشم على دعواه بترتب الالم على [illegible]
على الاعتماد فان ترتب فعل على اخر هو معنى التوليد اصح الى الجواب الذي سيذكره بقوله وايضا
فيبطله اه لكنه ايضا غير تام كما سنطلع عليه قوله وايضا فيبطله تفاوت الالم لا تفاوت الالام المتولدان

من الوجهين متساويان فاما الزائد في احدهما فمن خلق الله سبحانه لا بانعول الممكن ان يقال مثلا في
الالم بتقيد بتولد من الاعتماد **قوله** ما يحصل بزيادة العفص اي بايدينا نقل من الشارح ان
الصحاح ذكرها في العناب في ريب فالعناب بيانا ان موجدين واما الجوهري فقد ذكر في باب
النون مع الزاء المعجمة ان زيادة الصوت مرباها مخرج بالغا، الموهن والنون كلاهما لا يناسب
هذا المقام لان العفص لا يلائم بعد بما ايديها **قوله** احلها يحصل بواسطة الاموة فيه منع ذكرناه
في بحث اللذة والالم وهو ان زيادة العفوية ليستعينا تفرق تفريقا على تفرق وحصول جرحا باطنه
الوجها الحاصل بها من الوجها الحاصل بحصول جرم الاموة ثم **قوله** المذكورة في الكتاب فيه ايماء الى انه
ليس اخر الفروع المذكورة في الابكار فان فيه فرعا اخر **قوله** هل يمكن احداث الالم انه يمكن ان
يقال حاصله ان الواقع فيما شاهد هو وقوع الالم من الله سبحانه مقارنة للوجها فهل يجوز خلافه
ما شاهده بان يحدث الالم بلا وجها ام لا فمن قال بان الترتيب في افعال الله تعالى دال على التولد
قال بانه لا يجوز وقوع المتولد مباشرة ام يجوز ومن لم يقل جوز فالحاصل ان الظاهر على هذا التوجيه
التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع ح مبتنيا على مجرد الفرع الثاني كما لا يخفى **قوله** لعلم
انه لا يستحيل فيه دلالة على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لا يوجبونه لو علم
انه لا ينفعهم **قوله** لا يقتضي امتناع الايمان والا كان قبيحا لا يستند اليه تعالى عندهم وقد ينافس
في ذلك بان ما ذكر يصلح سببا للامتناع باعتبار ان مبدا الوسم والمنع صفة خلقهم فيقال ما نع
قوله وقال امام الحرمين السوسق خلق الطاعة هذا يخالف لما نقل منه المص من انه يوافق الحكماء
في وقوع فعل العبد لو كان اختيارا بقدرته وموافق لما ذكرها ههنا كما نقله من شرح المقاصد
قوله حملوا الهداية على معناها الحقيقي فيشكل عليه هذا مع قول المعتزلة او لوجها شيئا الا ان
الهداية حقيقة خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تاويل فالبحث عنها بانها
باقية على حقيقتها او مؤولة بحث كلامي وهذا يخالف ما ذكر في حاشية شرح المطالع من انه حقيقة
في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع
والمذكور في حواشي المطالع معناه اللغوي او العرفي فلا تنافي ولكن ايدفع ايضا بان الهداية

قد يتعدى الى المفعول الثاني بنفسها وقد يتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق بينهما بان معنى الاول
الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله سبحانه فلا يسند الا اليه ومعنى الثاني الدلالة على ما يوصل
فيسند الى القرآن تارة كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ويبشر والى النبي عم
اخرى نحو انك لتهدي الى صراط مستقيم فالمراد بالهداية في قوله ههنا وحملوا الهداية انه هو الثاني لكن
بنفسه وفي حواشي المطالع هو المتعدي بالحرف فانه حمل الهداية في قول مصنفه وبسالك هداية
الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلا يلغو الغدة الثانية كما انه المراد في الاية الكريمة اعني واما ثمود
فهديناهم وهذا الجواب وان كان لا يخلو عن تكلف الا انه ارتكابه لتوجيه الكلام ليس ارتكابه اول ما وقع
كثرة في الاسلام **قوله** فلا يتصور طلبها فان قلت امثال ما ذكر انما هو لطلب التثبيت ح
الدوام قلت لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر **قوله** ولا يستقدمون معطوف على
مجموع الشرط والجزاء لا على الاجزاء وحمل الا لا يتصور استقدام شئ عند مجيئه ليعقب
بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول انه يجوز عطفه على الجزاء انصابا على
ان يكون معنى قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تغايره على
قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة خارة على سوداء
ولا بيضاء، وقد يجاب عن الاستدلال بالاية بجواز ان يراد بالاجل فيها الاجل الثابت حلا
يعارض فيه الاجل الى الثابت والمعلق وانت خبير بانه يخصص بلا دليل والامر واقع حلا
يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة
اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت هو كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله
في الارض اله وقوله عز وعلا من قائل وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر
على ان ينزل آية ومثله اكثر من ان يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما اجل الدنيا واجل الاخرة
قوله لما قالوا به وهو جواب لولا المثلا يتوجه تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولا
لم يعده من جنس ما قبلها **قوله** وبيان ذلك انه لا حكم العادة اه المفهوم من هذا البيان
هو انهم لم ينسبوا الموت في كلتا الصورتين الى الله تعالى بل فرقوا بان نسبوا موت الحجر
بعلمهم في ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة القدح في المعجزات ونسبوا موت جماعة قبله

في خطه الله سبحانه لعدم المحذور فيه عن النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للعادة
ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه سبحانه وفيه نظر لان هذا شرح لا يطابق المشروح فان المفهوم
من قول المص وذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ومن سياق
كلامه الى هذا القول انهم قايلون بان النسبة في كلتا الصورتين الى القاتل عادة الا ان موت جماعة
القليلة في خطه واقع بالاجل وفي موت الجم الغفير لا بالاجل فهذا الفرق تحكم بحت ولا داعي
اليه داع لو لا لزم القدح في المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير منسوبا
عندهم الى القاتل لم يكن فعل الله تعالى سبحانه سواء كان بالاجل او لا بالاجل فلا يلزم القدح
ليحتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت في احدى الصورتين بالاجل وفي الاخرى لا به اللهم الا ان
يقال لو كان موت الجم الغفير في ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه في الجملة وان كان منسوبا الى
القاتل فيلزمهم الالزام ففرقوا ليندفع عنهم الالزام وانت خبير بان الحارق موت الجماعة الكثيرة
في ساعة القاتل لا مقارنة قتل لا معا فلا يلزم القدح في المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل
اليه سبحانه او الى القاتل وسواء قيل انه بالاجل او لا به على ان اشتراط المقارنة لدعوى النبوة يغني
عن المعجزات فتامل قوله لان مثله يقع في الدنيا ذكر في تاريخ الجزري انه كان في سنة تسع
وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدايني انه قال حدثني من ادركه قال كان ثلثة
ايام فمات في كل يوم سبعون الفا وقيل مات فيه عشرون الف عروس واصبح الناس في الرابع
لم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامراة فقال ما
فعلت الوجوه فقيل تحت الثرى ايها الامير قوله ليس ما ذكر تحديدا للرزق اذ ما انتفع امور
الطلاق لفظ الكل في التعريف مع انه لا حاجة الا ان والتعريف للماهية الخ خروج رزق البهائم
عنه الثالث خروج المشروب العدم الاكل ثم قوله بل هو نفي اذ ما ذكره العدل لان الحلال والحرام انما
يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل لافادة الشمول صريحا لكن بين ان التعريف
للاكل ح مستدرك سواء كان حمل على ظاهره او جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والله
ان كلام المص موافق لما نقله الشارح بقوله وقال بعضهم لكن ينبغي ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا
على التغليب لانه لا قايل بكون الرزق مخصوصا بالانسان قوله وهو خلاف الاجماع ابطل للازم

بكونه خلاف الاجماع لا لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكر في تفسير القاضي
وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه سوء
اختياره وهذا وان سهل دفعه بان يعرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح لكن البعض
لمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما حوى والجواب بان معنى الاية والله اعلم وما من دابة بمصوب بالمرزوقية
الا على الله رزقها على تقدير تسليم كون المعنى هذا يشكل الدفع بان من اكل الحرام طول عمره لم يتصف
بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال قوله الخامس فيما لا اسمائها الظاهر ان هذا البحث لغوي
لا كلامي لو لا نزاع في ان يطلق الاماس ويكثر الرعاية من الله تعالى ولا في ان يعاص المسيح والنجس
من العبد واما النزاع في اطلاق الشيء لكن لما ورد في الحديث نعوذ بالله قوله لا يهامه اضافته
عن الملك اي اضافة الزوجات والاولاد من حيث اعتبار وجات واولاد لا اضافة تمليك
قوله عند من اثبتها وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة قوله كما نقلوا المعاصي و
الكفر قال في شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من العبادة خلاف مراده تعالى
والظاهر انه لا يصبر على هذا ديس مرة من عباده وانت خبير بان الظاهر انه لا يصبر على
خلاف رضا ما يصاع ان اهل السنة جوزوه في حق الباري سبحانه بالحق ان قياس
الغايب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه كيف وصبر الله تعالى وحلمه نحو لا يتناهى له فكيف يقاس
في السعة والاحاطة على صبر عباده الذي هو بمنزلة قطرة منه نعم ما اراده الله تعالى ارادة تامة
لا يتخلف عنها واما ما اراده ان يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له ففي عدم حصوله تخلف
تحفظ قوله وخالق الشيء بلا اكراه مريد له فيه بحث لان الخالق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال
الايجاب والخلق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الدليل ح الى الدليل الثاني وايضا يكون قوله بلا اكراه
مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفي الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات
الارادة ولا يلاحظ ههنا ان يخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه
الثاني فان مثبت الارادة فيه هو هذا قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدور لله تعالى ما يراد
الحاق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة ما هي مرجحة في فعل المريد لا في فعل الغير فعلى تقدير
كون افعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادته تعالى للتخصيص فيها قوله وفيه بحث لان عدم

ايمان الكافر فيه بحث لان بهذا الجواب علم توجيه كلام المص في حمل احد الطرفين فيه على الاخر
الطرف المعلق واما لو حمل على احدهما معينا اعني الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة المرجح
في الطرف الممتنع ظ بخلافه في الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم والعلم تبع الموضوع والوقوع
اثر الارادة القديمة فليتامل قوله في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شانه سبحانه لا يخفى ان هذا
كلام خطابي اقناعي اذ الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما دخل تحت
الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة امر عظيم وتعظيم واعلاء شان قوله
وذلك لانه سيعكس بعكس النقيض او فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود وعند
المتاخرين وهذا الاستدلال مبني عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كليته لا ينافي الاستدلال
به في المادة الجزئية قلت هذا حق في نفسه لكن ينافي ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث
في اقسام العلم حيث رد قول المراغي فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشرنا الى هذا هناك
ايضا قوله بل يطرد ام لا فيه ان المثال لا يطابق حال الية بانوثة الا ان يحمل ام على المنقطعة كما في
عم هل يوجد بكر ام ثيبا والمقام لا يساعده كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل على مذهب ابن مالك
وان كان مردودا كما حققناه في حواشي المطول قوله فلانه لو اتى العبد بالفعل الخ فيه بحث
لانه لو لم يكن طالبا للفعل حقيقة لم يكن الصيغة امرا الا ظاهرا فيجوز ان يكون ذلك القول بالنظر
الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة المعاني اللهم الا ان يقال المعلوم فيما نحن فيه ايضا تحقق
صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فهو لا يسلم
فان قلت اذا لم يتحقق معنى الامر يلزم ان لا يؤاخذ بترك الامتثال قلت لم لا يجوز ان يكون المؤاخذة
لترك الامتثال بما امر به ظاهرا لعدم الاطلاع على الحقيقة فتامل قوله لجيب بانه قد يامر الخ
فيه انه كلام على السند مع ان العاقل لو علم حصول الاتيان بمقصوده من الطلب لا حاجة له الى حصول
الطلب قوله ولا يتعلق مطاوع الارادة فيه ان هذا امر لفظي ولهذا الانسان مطاوع النهي ومطاوع
الطلب قوله قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا المقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضا بصفة من
صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضا
بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالقنوا ان يجاب بان الرضا

بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو معصى ليس بكفر او لما في شرح الكشف من ان الرضا بالكفر
انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه
قصدا الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى
يروا العذاب الاليم واجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته ايضا مما لا يشك في صحته ثم ان
الرضا بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق بمعنى لا من حيث ذاته ولا من سائر
الحيثيات ولما كان الرضا الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار هذا الطريق فان قلت الا فرق
بين هذه الصفة وبين سائر صفاته في وجوب الرضا فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة بعض الخلق
والشرور والالام من اثارها فهي مظنة ان يعارض فيها العباد ويشمئزوا عنها فلدفع هذا الوهم
قال الواجب الرضا بالقضاء قوله الرضى بترك الاعتراض اعترض عليه بان الرضا صفة القلب ولذا
يقال رضى بقلبه ولو قيل رضى بلسانه كان معرضا لعدم رضاه وترك الاعتراض دال عليه لا انه
نفسه فالتاييد المذكور انما يفيد منافاة ترك الاعتراض للارادة لا منافاة الرضى لها فان الرضا
بالالام غير مقدور للبشر فلم يؤمر به حقيقة بل امر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى ان يجاب
بان الرضا ارادة خاصة وعين الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفي الخاص يستلزم
نفي العام ولك ان تقول المراد من الرضا هو ترك الاعتراض النفساني وهو الانكار والاستقباح
والمؤاخذة ولعل هذا الاعتراض فليتامل قوله لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهو ان المعارضة بحقه
الايات انما يتم لو اخذ مفعول المشية في الاية الاولى الاجتماع وفي الثانية الاهتداء واما لو قدر في
الاولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهي ان مفعول المشية في الشرط
يترك لدلالة الجزاء عليه فلا لان جمعهم على الهدى شرهم وكذا الهداية لا بمعنى خلق الاهتداء الا ان
الهداية بمعنى الاهتداء حاصل وكلمة لو تنفيهما وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف
المراد عن الارادة في افعال الله سبحانه والجمع والهداية المذكوران من تلك الافعال فلو تعلق
بها ارادته تعالى لوقعا فليس في الايات ما يثبتها مراعاة اصل الاعتزال فتامل قوله الى انه
انما امره لشيء اذا اردناه الاية فيه سهو اذ ليس نظم الاية على ما ذكره بل هو في سورة يس هكذا
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القرآن العظيم

بمجرد الحال ١٢

قوله بان المعنى لفاارد نا تكونه قبيل هذا التقييد راجع الى مسئلة العشر وقد رده آنفا بانه خلاف
الظاهر ارتكبه ههنا اجيب بانه لا دلالة لخطاب التكوين على الموجود قوله الموجود اما خير محض
لا شر فيه اصلا الشر بالذات عندهم عدم شئ من حيث هو غير موثر اعني عدمان كمال الشئ وانما
اطلق على امر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار بمنعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك
باعتبار كونه موديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يقم عليه برهان كما اشار اليه الشارح
في حواشي التجريد وهذا اظهر كون العقول خيرات محضة لان جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم
واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات منتظرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم
في سبب حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات اللهم الا ان يراد بالشر ههنا
معنى اخر ثم ان النظام يقتضي وجودهم في عالم الموجودات لا في الجزئيات ولهذا اجاب الشيخ في الاشارات
عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية
طاعة الشهوة والغضب وهي شرور ولاجلها استحق الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع
الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف الاخر فحصل بعض الكمال
في العلم فلا جرم يكون الغلبة لاهل النجاة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض
عليه بان الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر
اكثر واجيب بان الكلام في الموجود الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشرير
بالاضافة اليه لانه ليس من شانه والحق ان ما ذكره في هذا المحل من الاشارات اقتضارات لا
يلائم اصول اهل السنة قوله ولما كان لقائل ان يقول الخ فيه بحث لان هذا الاعتراض لا يتاتى الا
مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد
من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما انه لابد من القول بالاختيار
فلانه لو كان موجبا بالذات لكان عدم صدور افعاله تعالى عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات
او شرورا فلا يصح ان يقال لم فعل هذا واما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم
يقل بذلك لكان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتاتى ان يقال لا يجوز من الله
تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعلا للخير واجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون

بالاصلين اما الثاني فلان الحسن والقبح يطلقان على ملائم الطبع ومنافرته وعلى كون الشئ صفة
كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين
انما النزاع في المعنى الاخير واما الاول فلما مر في بحث القدرة من قولهم بالايجاب فيتجه ان يقال ان
الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والناقص ويحتاج الى الجواب المذكور
هذا وانت قد حققت في اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر ضعف
جوابه والله الهادي قوله هو ارادته الازلية الخ قيل القضاء في اللغة عبارة عن الفعل
مع الاتقان كما دل عليه كلام الصحاح والاتقان المطبوع على ما تقتضيه الحكمة ومعرته عن مظان
الخلل ولهذا اوجب الرضاء بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان
يدل على وضعه لذلك لغة او عرفا او اصطلاحا فالاصل خلاف الاشتراك والنقل قوله وتقديره
ايجاده اياها الخ قيل لم يعهد الايجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه
كما سلف في القضاء فلعل القدر عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل مخلوق بحده الذي
وجد به قوله واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة الخ هذا الى اخره في مشاهير الكتب الحكمية
قال الحكيم المحقق في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها
الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات
على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث يترتب
الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية بحسب وجوه
تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات مجملة هذا
واعلم ان الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لو وجد لها الا في الازل
ولكن باعتبارين واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل
مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة قوله والمعتزلة ينكرون الخ اما انكارهم القدر فظاهر لاسنادهم خلق
افعال العباد اليهم واما انكارهم القضاء فمبناه اما لانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافعالهم بالاختيار
بل قالوا انه تعالى يريد ان يفعلوها بقدرهم ورضاهم واما لانهم انكروا الارادة في فعل السيئات

والمباح قوله نهي تحريم او تنزيه المنهي عنه بنهي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى
ان تاركه يثاب عليه ولو بادنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهي عنه بنهي تحريم حرام عند محمد رح واما عندهما
فاما حرام او قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لا يدخل النار بفعله لكن
يستحق بمحذور آخر كان يحرم الشفاعة لرفع درجته او لعدم ادخاله النار لكن حرمانا قوله
ما لم ينه عنه شرعا ينبغي ان يراد بالموصول فعل صادر عن روية ليخرج عنه فعل النائم والساهي
قوله يقال لمعان ثلثة الاول الخ ذكر المص في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على
ثلثة معان الاول ما هو موافق الغرض ومنافره والثاني ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له الثالث
ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن
الغرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافي لا حقيقي لان المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلثة المذكورة
في ذلك الشرح اما مغايرته للاول فظ واما للآخرين فلانهما يخصان الافعال بخلاف ما ذكره ههنا فان
قلت الذي حصره في الثلثة هناك حسن الافعال وقبحها لا مطلقهما قلت لا يشكل ان الحسن والقبح قد يطلقان
على ملائمة الطبع ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هناك لافتراقهما في الفعل الذي يلائم الغرض
وينافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة اللذيذة الغير النافعة فلا يستقيم
الحصر الحقيقي فتامل قوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه الخ لا يخفى ان كلامه الذي نقلناه من شرح
المختصر يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير والا لم يخرج فعل الله
تعالى لما ذكره فح مراده من قوله ههنا فان قتل زيد الخ ان قتل زيد الواحد من اعدائه
يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذي هو الاعداء ولو صدر عن اوليائه يكون قبيحا
بالنسبة الى الفاعل الذي هو الاولياء لكن يلزم على هذا ان لا يوصف الفعل الصادر عن الاولياء
بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف الفعل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء
ولعل اصحاب هذا التعريف يلتزمونه قوله فما يتعلق به المدح الخ لا يخفى ان هذا احسن من التعريف
السابق المختار عند الاكثرين لشموله لكل المباح بخلاف هذا قوله اكتفى بتعلق المدح والذم
اي اكتفى في المعنى الثالث به ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في افعال الباري عز اسمه
فان المعتزلة فرعوا على هذا الاصل تنزه الباري سبحانه عن القبائح لا ايجابها اشياء

الذم لا لاستحقاق العقاب قوله فهو عندنا شرعي ذهب بعض اهل السنة الى الحسن والقبح العقليين
في افعال العباد دون افعال الله تعالى لاستلزامه الخ عليه بان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف
على الشرع لزم الدور والا كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه
فيكون قبيحا عقلا ورد بان وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما
لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان يثبت
بنص الشارع قوله سواسية قال في الصحاح سواسية اي اشباه فان سواء فعال ويجوز
ان يكون فعه او فعلة الا ان فعه اقيس لان اكثر ما يقولون موضع اللام واصلها
سويه انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها وقد يقال ما ذكره سهو لان سواسية كلمة واحدة جمع سواء
على غير واحده المستعمل كان واحده سوساة ووزنه فعاللة بدليل قولهم فيه لغة اخرى سواء
سواة قوله كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى ان المدرك بالضرورة منهما هو الحسن والقبح
بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه قوله وذهب بعضهم من المتقدمين الخ لا يخفى ان
المفهوم من كلام المص اثبات الاوائل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن او القبح والمفهوم من تعريف
الشارح عدم اثباتهم اياها فلعل المثبتين من بعضهم من المتقدمين فالمراد بالاوائل ظاهرا والظاهر ان
مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام المص قوله اثبات الصفة المقبحة اي بعد القائلين بالصفة
بها محوج فعل العاجز والملجأ قوله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ اعترض عليه
بانه يصدق على بعض افعالهما انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل
الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لان ما لهما ان يفعلاه يكون قبيحا به مثلا
التفتازاني في شرح الدعوى وجوابه ان الشارح اعتبر تخصيص ما فعلاه وهو فعلهما المعصوم
ولا اشكال انه ليس يصح صحة اجراء ثم الموصوف متعذر كما هو القاعدة في المشتقات التي لم يذكر معها
موصوفاتها والتقدير ههنا بقرينة قوله ان يفعله ما ليس للفاعل التمكن منه ان يفعله ثم لو اعتبر
نوع ما فعلاه لوجب شمول الحد له وهو بتقدير الموصوف المذكور لا اشكال في قبحه وهو مناط ما
ذكره في التلويح قوله صادرا بلا سبب اشار الى انه المراد بالاتفاقي ههنا وان كان معناه في المنطق
ما يتوقف على مرجح تام لا بعلة بعينه قوله وشرح هو محال قد مر سابقا انه انما يلزم التسلسل لو كان

لم يجوز الكفار الصادر (١٠) [illegible] عليه
منافية لما بهم [illegible] عزم فعل الكفار
ولذلك الكفار منه واجب بان الاحتراز
عن الكفار الشرعية والمعدود من الكفر
فعل الكفار ولذلك الكفار الجبلية
فلا منافاة بينهما

صادرا عن العبد باختيار واما الفا صادر عنه لا به فلا واعلم ان بعض الاعتراضات التي اوردناها
في المقصد الاول من هذا المرصد متوجه على ما ذكره في هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب
منه **قوله** كان اتفاقيا كما مر اي صادرا لا بسبب يقتضيه ويخصص وجوده بالنسبة الى تلك الوقت الذي
وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز ان يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه رجح نفس وجوده
على عدمه لئلا يلزم التوسط بين الترجيحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار المتعلق به في الوقتين
معا على الفرض السابق كان نسبته الى الوقتين على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على
سائر الاوقات وهو ظ **قوله** والا ظهران يقال اي الاظهران يجعل كل من لزوم نفي الشرع عقلا
وتكليف ما لا يطاق فسادا مستقلا لان يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثاني دليلا عليه كما هو الظ من
كلام المصنف لان كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل المقدر **قوله** اما بعض اجزاء في حكمه كونه نقصانا بالنظر
الى لزوم نفي قدرة الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة **قوله**
هو ارادته وقدرته فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه
السياق والمرجح الذي ذكره اعني الارادة والقدرة ليس بداع فالصواب ان يقال هو علم بالنفع
صدر **قوله** المتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت
وجود الفعل وح لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح حادثا
اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلقا في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال
ولا حاجة الى تعلق اخر حادث **قوله** لنا ان يختار الوجوب قبل الوجه ان يختار الجواز لان الفعل الواجب
مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا شائبة كما قاله ولزوم كون الفعل ايضا قديما بل اللازم كون
تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار الوجوب لما مر من ان
ان رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب واما قوله شائبة الايجاب فباطل الى ان ليس
اللازم الايجاب البحت كما في الطبائع المحسوسة من النار المحرقة والماء المرطب من دون تحقق الارادة
وان وجب تخلفها الموجب للفعل على ان المراد ولزوم خلط الايجاب مما يدل على عدم الاختيار
بعد ان اوهمه العبارة **قوله** فلا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث فيه بحث
لانه ان اراد عدم الاحتياج الى علة اصلا فيبطل بالضرورة كيف وبلزم ح وجوب الفعل بالاجنبي الغير

الغير الصادر عن الذات وان اراد عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده عن الحال فلا لانه
التعليل فتامل **قوله** واما بنتهض حجة على عدم الجبائي بان قلت لعلهم يريدون ان المقتضي
هو الذات اولا زمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا يتم ما ذكره حجة على عدم الجبائي
ايضا قلت ما ذكره يقول ان مذهب الجبائي وقد يثبت بالعقل الصحيح اختلاف مذاهبهم **قوله**
فانه اي الكذب قد يحسن اه مثل الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك
انجاء النبي اقبح منه فلازم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب فاجيب
بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بان هذا بعد تسليمه انما
يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع
الجهتين وانت خبير بان الحجة على عدم الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته او
لصفة لازمة له فلا يجامع القبح اصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما ينافي على
مذهب الجبائي كما سبق اليه الاشارة **قوله** ولقائل ان يقول قبح الكذب ههنا قبح الصدق اه فان
قيل سلمنا ان الصدق ههنا مفض الى اهدار دم المعصوم لكن لا نم قبحه فان الصدق
الضار ههنا حسن عندنا وان لم ندرك حسنه بالضرورة قلنا النص التي تجدها العقل
في هذا المقام اقوى بكثير من النص التي تجدها في الكذب فيما لا مفر فيه ما دام كانت الصورة
الثانية عندكم قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى اولى بالقبح **قوله** وهو باطل فتعين الاول
نقل عنه رح ان هذا اشارة الى ان الترديد ليس بكاف بل الاولى ان يقال لو اجاء العبد
فكونه حسن والا فتركه وهو باطل فتعين الاول وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ
يكفي في ابطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة اما القصاع الحسن و
القبح في شيء لم يتخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتامل **قوله** لا نم ان يسلم القبيح قبيح اي
لا نم انه قبيح مطلق حتى لا يجامع الحسن في الجملة فلا ينافي هذا المنع قوله فيصدق جهة الحسن والقبح
قوله فيكون مثلا الكلام الواحد اه انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس
يلزم على الشق الثاني ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا يندفع ما قيل
من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم السياق فان الكلام في ترك الكذب وهو المستلزم

للقبح لا الكلام الصادق قوله واما الاستلزامه القبيح اه فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك
القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندهم فان ترك القبيح لو كان مستلزما لقبح اخر يكون قبيحا
قوله على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لابطال قول من يقول القبح معلل بالذات
حيث قال فنكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واشتراط الشرط لا يمنع ان يكون عدميا كما
هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المص كاشفا عن شرط وجودي كما تفحص كلامه
في بحث العلة والمعلول قوله فلا وجود له لتوضيحه الظاهر من كلام المص ان ضمير له راجع الى
القبح والمعنى وان قام بالمجموع فلا تحقق للقبح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم الخلف
ولا يتوهم انه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية
لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية فما دام لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد
المعدوم وقد مر نظيره قوله واما الامدي فانه قال اه قيل لما عدل المص عن هذا
التقرير لان ماله الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل اجماعا وبداهة ولقائل
ان يقول ماله الى انكار كون كذب المجموع سببا للقبح بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا انكار
قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى قوله فلنا هو من صفاته النفسية هذا الجواب عمن يقول قبح
الاشياء لذاتها ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ما سيأتي قوله فلا يستدعي صفة حتى يقال
انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الاول كون كل حرف خبرا فظهر ان هذا الجواب يتجه على تقرير
المص ايضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الامدي قوله بشرط انضمام الاجزاء اه فان
قلت عند ما وجد الاول لا انضمام وعند ما وجد الاخر لا اول ليقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث
ينضم اليه الاخر فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل
جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على التقضي وجد الصفة كذلك قوله وايضا الامتناع
اه وايضا ما فيه حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبيا محضا لجواز ان يكون
مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كالامكان الصادق على الواجب
والممتنع وايضا الامكان نفعل ذات الفعل بالكنه واما التعقل بالوجه فلا تحدي فان قلت
لم لم ينقض الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن للزوم قيام العرض بالعرض قلت ان الحسن

الشرعي

القبح لو لم يكونا لذات الفعل او لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين
قائمين به بل يكونان بمحض اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما لو كانا
لذاته او لصفته فانه يحتاج ان يكونا عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر او لا فيلزم
قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الاصول
ان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه قوله الحاكي على القبح
اه فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات النفسية فلا يعلل حتى يقال ان علية حاصل قبله
على انه لا يتم على الجبائية لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فالاولى ان يقال القبح حاصل قبل
الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية اعني القبح بالمعدوم او تقدم الشيء
على نفسه قوله فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات
الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم داخلا في مفهومه لا بمعنى الموجود فيصح ان يكون مدعاهم وجود
القبح في الجائع بناء على انه يعتقد لا قبح المعدوم فيه وكذا وجود علية وح لا اتجاه لقوله على
ان القدماء اه قوله ان الناس طراه النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا الكلام
قوله ومن لا يدين بدين اصلا من لا يدين يصح ميل الانبيا بطريق ان يقول الوحدة بطلان
بني لعبح قبله قوله اي لم يصح هذا الكذب اه اما فسر الحسن بعدم الامتناع اجابة الى ان مبنى
الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل جعال الله تعالى واسطة لتم الالزام ايضا ولان الحسن بمعنى عدم
النهي مسلم عند المعتزلة ايضا قوله لانه قد يكون تصديقه للنبي عم اه الجواب السؤال مبنيا
على ان التصديق بالمعجزة اخبار خاص وقد مر ما فيه وان اريد بالكذب في السؤال الكذب
الفعلي فالجواب يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية قوله ودلالة المعجزة عادية هذا في التحقيق
جواب اخر فتامل قوله وما سمي الثناء اي من الثواب والعقاب في فعل الطاعات فعل الاية
تاكيد لا اول ويحتمل حذف المضاف او العاطف اي دون فعل او ونفعل قوله واما على سبيل الاجمال
حاصل كلامه انه لولا الوحظ خصوصيات تلك الاحوال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تفصيله
واما لو الوحظت بهذا العنوان اعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها نحكم فيها بحكمه
هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لا شك في اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك

قوله

جهة حسن فعل او قبحه لو لوحظ بخصوصية متوقف فى حكمه ويدرك كل جهة واحد منهما لو لوحظ
بالعنوان المذكور وهذا انا نحكم بان كل مومن فى الجنة وكل كافر فى النار مع التوقف فى المعين
منهما وبهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر او الاباحة
فتامل قوله من تحكم لا ينصرف اى لا يسقص من بعد التسرية اى ذهب اذ فيها قوله لغرض اخر
هذا على تقدير ان يكون افعال الله سبحانه معللة بالاغراض قوله اى هناك حظرا او اباحة لكنا
لا نعلمه فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازانى فى التلويح من ان تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه
حكم الله ام لا ساقط لانا نعلم قطعا ان الله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه قوله على الله
لا يفعل القبيح فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلت خلق القبيح
ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا قلنا قد ورد الشرع بالثناء
عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى واما لو اكتفى فى الحسن بعدم
استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر ظاهر قوله اوجبوا عليه تعالى اه فسروا الوجوب العقلى
بما يستحق تاركه الذم عند العقلاء وبما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك
مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف فى ملكه وعلى الثانى بان له تعالى فى ترك كل مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة
على انه لا معنى للزوم الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار فتامل قوله وانه مستلزم
لكن ان نقول انه مستلزم لكن لم لا يجوز ان يحصل به عوض دنيوى كما قال ابو هاشم واتباعه فى الالام
قوله نحى بالقلع اى يقبل يقال نحى عليه بالسوط اى اقبل به عليه والمعنى انها تفعله باقبال وتوجه
تام فهو ابلغ من القلع قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة
القائلين بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم فى الجنة لا ثواب لهم لان الثواب عندهم منفعة دائمة
خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والتقييد بالاجلال منتفى فى حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافى
كونها دار الثواب لان معناها ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها يثاب قوله يا ليت شعرى
اه لو هذه للتمنى وهى عند بعض النحاة قسم براسها لا تحتاج الى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب
منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هى لو الشرطية التى اشربت معنى التمنى وقيل لو المصدرية انتبت عن
فعل التمنى فالمراد بالدخول فى قوله ما دخل الجنة الدخول المقرون بالثواب لا الدخول بدونه فحاصل الاطفال

المشركين عندهم كما تحقق وقيل قال الجبائى التعويض كالاحداث ليس بواجب بل الواجب اقدار ما يمكن
به العبد من الطاعة ليسلم عن الالزام قوله فان كان الاسلام من اباه ان يدخل فى هذا كل
ما فعله غير المكلف كالسبع والصبى بقرينة قسيمه وفيه بحث لانه يخالف قوله عم ان الله تعالى ياخذ للجماء
من القرناء اللهم الا ان يفرق بين عوض المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد
فى مقابلة القطعى مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها يكون بايفاء العوض من عنده تعالى
قوله وان لم يكن له حسنات اه كانهم لا يجوزون ان يؤخذ من سيئات المجنى عليه ويحمل على الجانى على ما
ورد فى الاحاديث فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اى لا يواخذ
احد بذنب غيره كما نقول بهذا وزر او زر ايلام المظلوم قوله فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه لما فى
من انهم صرحوا بان العوض من الله سبحانه يجب ان يكون زائدا قوله مستحق خال عن التعظيم
والاجلال احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالى عن التعظيم عن الثواب
ومن ههنا ظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض بايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن
التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له كذا فى التجريد وشرحه قوله وينبغى قيل فيه بحث
لم لا يجوز ان يعوض عن الم الانقطاع فى الاخرة اللهم الا ان يقال مدعاهم وجوب كون بعض
العوض فى الاخرة ومدعى الفريق الاول جواز كونه كله فى الدنيا فاذا كان عوض الم الانقطاع
فى الاخرة ثبت مدعاهم قوله ورد بجوازه اه وايضا عوض الم قطع العوض غير محل النزاع
فان النزاع فى غيره كما صرح به فى التجريد قوله وهو اصل الاحتمالات الاول والاولى تقديمه عليه قوله
فى كل وقت من اوقات الاخرة اه التمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض فى الاخرة
للوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق عن المستحق ولو فى اول اوقات الاخرة
قبيح عندهم فتامل قوله لم لا يسلم بانقطاع التخفيف فان قلت يجوز ان لا ينقطع التخفيف فلا يسلم
دوام العوض على واجب عند بعض المعتزلة بل ينقطع بقى فيه بحث وهو انه لا محذور فى الالم
بانقطاع التخفيف لو على تقدير تسليم لزوم الالم على الوجه المذكور لمنع استحالته فى الدار الاخرة
لان ماله دوام العوض لا محذور له فيها والظاهر السابق ان منعهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل
لهم السرور بحصول التخفيف فيجمع نعيم العوض اعنى التخفيف وعقاب الفسق فتدبر قوله بحكم الحاكم

لان الابتداء في العوض جايز فتوسيط الالم عبث والاخرون قالوا فتوسط الالم ليكون العوض
غير مشوب بالمنة فيكون الذ واعلم ان المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس ان اختلاف المجوزين
في وقوع الايلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيحمل الى الوجه بجواز الايلام المحض العوض او
مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الابهري قوله بمرخفة عن الصبح فان قلت الرجح
عند ما كان الالم في مقابلة السيئة ولاحق العوض كما مر اللهم الا ان يقال يكفي في الرجح ترتيبه الالم
على السيئة ترتيبا ظاهرا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا ثم انه يجب في الرجح وجوب كون
الالم في مقابلة السيئة نعم يجوز ان العوض لو كان يحدث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجله
يحصل الانزجار اللهم الا ان يقال يرجح بالالم لعدم الشعور بالعوض قوله وذهب عباد الصيمري
في اكثر النسخ بعدم الباء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الصيمري منسوب الى
صيمر بصيغة التصغير وهو جزيرة من جزر الشام كذا في المغرب قوله فعليك بالتامل في مطابقة ما
في الكتاب بمعنى انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الايلام
المحض التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار العبرة ولكن
الايلام والمفهوم من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم الا ان يحمل المانعون
والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر قوله ولا يصح منه شيء ومن هذا
يتعلق بحصول الحاصل قوله لا معقب لحكمه اي لا راد له وحقيقته الذي يعقب الشيء بالابطال
لان القدرة الحادثة مع الفعل اعترض عليه الاستاذ المحقق بان عدم تعلق القدرة لو افاد
من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق في امتناع الفعل لعلم الله تعالى بعدمه ووقوعه ولا الارادة له ولكن
واختيار اياه دخل ولزم ان يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم الله سبحانه وقوعه او علم
عدم وقوعه ولا الارادة له ولكن واختياره اياه دخل ولزم ان يكون كل مكلف به مما لا يطاق
سواء علم الله سبحانه وقوعه او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة
معه ولا تامل لان مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة
التي مع الفعل والجواب ليس بمحض قوله وان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة اذ لا تعلق به في
زمان من الازمان اي ولو في الزمان المتصل بالطالي زمان التكليف لان القدرة مع الفعل

والفعل يصح في جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او تخلف المراد عن الارادة
او انقلاب الخبار كذبا فتامل قوله ولقائل ان يقول اما ذكره انه يرد عليه ان هذا الاعتراض
انما يتوجه على ما نقل هو كلام المص علمه من ان المراد بما قالوه في ايمان ابي لهب انه مكلف بان يؤمن
بجملة ما اتى به النبي عليه السلام ومن جملتها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتنافيين واما
لو حمل على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم عدم ايمانه واخبر له ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا
بما لا يطاق فيصح قول المص انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده قوله
ليست معللة بالاغراض فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح على افعال الله تعالى فالنزاع
في ان هل فيها ما هي الغرض ام لا لا نزاع في التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت الغرض هو العلة
الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للباري سبحانه وسبب الاقدام
على فعله ام لا ولا شك انه بحث كلامي لا لغوي قوله جهابذة الحكماء جمع جهبذ وهو لفظ معرب
معناه الحاذق الماهر قوله مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لقائل ان يقول ان اردتم باستكماله
بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم انه يلزم من ذلك اذ ان يكون كامل الذات ويحصل
له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك فبينوه
وانما لم يذكر المص هذا المنع اعتمادا على ما مر في جواب الحادر له حيث قالوا لو كانت الصفات
زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالعوض المتجدد
يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله سبحانه عنه قلت الخلو عن الكمال ليس بنقص
كما مر في بحث الرؤية والعرض كمال جعلي لكونه محمودا او مشكورا امتثالا قوله لما مر من العلم
الضروري بذلك قد يمنع الضرورة بل يكفي بحجة كونه اصلح للعبد قوله كيف يدعي وجوب تعليل
افعاله انه لا يخفى ان قول القضاة بكون افعاله تابعة ان كان عاما لجميع افعاله تعالى كما هو الظ
يكون خلود اهل النار في النار اعلم اعلمهم ايضا لكن لما لم يذكر قول القضاة في الكلام فعلى ما قرر قوله كيف
انه الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب قوله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم
يمكن ان يقال يترتب الخلود على الكفر بالمنع من ترك الكفر واحسان الثواب على الايمان وايضا
المؤمنون يتمتعون بخلود اعدائهم في النار لحصول تشفي الصدور لهم قوله مدخل في وجود

السه لو لوجا حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان
يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى بلد بعيدة يبيعها بتحمل المشقة كان عابثا قوله
كما بيناه فيما سلف فيه ان ما سبق هو انتساب الموجودات اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز
ان لا يكون العرض مبنيا على ان يتوقف بعض الاشياء على البعض عقلا وهو من المعلوم ضرورة
كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر قوله وايضا لو اعللت افعاله بالاغراض الخ
ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال
هذا الوجه يفيد سلب العموم اعني سلب ان جميع افعاله تعالى بالاغراض فيبطل
مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين
الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا وجهان وقد اشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في
اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان قوله والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية له فيه انه
لا يجوز ان يفعل شيئا في اليوم ليفعل آخر في الغد ويفعله في الغد ليفعل ثالثا بعد الغد لا الى آخر
ومثله غير مستحيل كما في نعيم الجنان والدليل انما يتم لو استلزم وجود الشيء وجود ما هو لاجله
وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون العرض فعلا آخر حادثا مقارنا للفعل البتة وهو
لم لا يجوز ان يكون امرا مستمرا حادثا قوله بل يكفيه التغاير الاعتباري هذا بناء على ما ذكره
في حواشي المطالع من انه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده
الخارجي ولا محذور فيه وفيه نظر لانه يلزم ان يكون غاية الشيء معلولا له بحسب الخارج ومتقدما
عليه وهذا غير متصور سيما الايجاد بالذات قوله لكنها ليست اسبابا باعثة لان الباعث ما يكون
مقصودا بالقصد الاول ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وافعال الله سبحانه ليست كذلك بل
كلها مقصودة بالقصد الاول لاستغنائه الذاتي قوله بدون استحقاق ثابت سابق صحيح قالوا
ولا اعمال لها تأثير في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظائرها وانت خبير بان الاستحقاق
بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه واما بمعنى كون ذلك الترتيب حقا لازما
بحيث يذم تاركه كما زعموا فممنوع ولا دليل في الكتاب على ثبوته قوله ولم يحسن ان يتفضل بكل عليهم ابتداء
فيه بحث وهو انه لو سلم صحة التفضل بالثواب ابتداء لم يرتفع بالتكليف لو لا انه يطالبه العبد

ولو استوفى عمره ولم يقعه طرفه عين الى ما وعد الله تعالى من الثواب بفضله وجوده الا ترى
ان الامير اذا امر الزبال بان يزيل بعض ما وقع في الطريق ففعله ثم اعطاه كثيرا من المال
واجلسه الاجلال منزلته وقال بنيت بيده معطاته ومكرما اياه وامر خدمه بتعظيمه لامه
لذم عند العقلاء ح ايضا قوله كالصلوة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما فيه
بحث لو الطاق الصلوة افضل منها وسيذكر تمام الكلام فيه في الحواشي في توضيح قوله عم
الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث فعل التلفظ بكلمة الشهادة اشق على النفس الكافرة من
الصلوة وامثالها لان فيه ترك دين اعاديه ولذا ترى بعضهم يبذلون انفسهم دون كلمة الشهادة
نعم يلفظ بعد الاسلام اسهل لكن لعاء الشيء حكم ابتداء وانت خبير بان في الصلوة ايضا
ترك دين اعاديه في كل عمل شرعي يميل به الكافر من حيث انه متلقى من النبي عم
على انه ليس الكلام في تلفظ الكافر قوله معارض بمثله من تعريض الكافر قد يجاب عنه بان التعريض
للثواب مع التمكن من اكتساب السعادة الابدية هي الحجة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب
الكافر والفاسق لسوء اختيارهما قوله فيبطل ما ذكره من عرض حال في شرح في المقاصد الحق
ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون الاية ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة عند شرذمة لا بعيد
نعم ولنا تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعال الله تعالى عن عرض فمحل بحث قوله والتسمية
فعل الواضع لا يخفى تخصيص الاسم بالمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم قوله
ولم يلتفت اليه المصنف لانه لا يصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له
قوله ولا شك ان اجزاء تلك النسبة غيره فيه بحث لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير
هو الغير الاصطلاحي وقد سبق انه من احكام الموصوف وان النسبة ليست غيرها عند اهل السنة
قوله فليست ولا يحمل عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحي وكذا الحال في الذات الماخوذة مع تلك الصفة
الا ان المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات حالة العلم لا ذات الواجب

وفيه ان مفهوم العلم ذات ما له العلم لا ذات الواجب تعالى اللهم الا ان يراد الذات المطلق او يعاد فيه غلبه **قوله** مذهب ابن فورك اه توضيح المقام ان ابن فورك ومن وافقه اطلقوا الاسم على المدلول المطابقي للفظ فان ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس المسمى ظاهر وان ارادوا به ما يطلق عليه الاسم اعني الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على ان مرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا هو الاتحاد المعتبر في الحمل والبعض الذين قالوا بالتفصيل ارادوا بالمسمى المعنى الثاني واخذوا المدلول اعم من المطابقي واعتبروا في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعموا ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر في الامور العامة من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها ولعل الشيخ الاشعري ايضا اراد بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلمي عين الذات التي هي المسمى وفي نحو الخالق والرازق غيره وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره في شرح المقاصد لتوجيه كلامه وهو الذي وجهنا به البعض كلام المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم بان الاسم نفس الخلق مثلا الا ان يثبت تصريح الشيخ ايضا به **قوله** كالموجود مبني على ان الوجود عين الذات **قوله** هو التسمية فانه غير المسمى لا يخفى ان جعل الاسم بمعنى التسمية ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظيا **قوله** بالمعنى المذكور اي القول الدال **قوله** اي مسماه لان التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقد يمنع ذلك بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص كذلك يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الادب فقيل الاسم في الاصل صحيح وكذا في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما **قوله** فيكون لفظ الاسم اسما للنفس لكن لا باعتبار خصوصية لان الوضع للكلي لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم كما حقق في المعاني والمغايرة بالكلية والجزئية لا تضر العمدة في هذا البحث ما لم يتضمن معنى زائدا كالخالق والعالم **قوله** لا يجوز ان يتعلق وانما لم يجب لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية لانه انما يعتبر جعل الواضع للمسمى ولا يفيد امكان تفهيم المعبر ايضا في وضع الاسم **قوله** اي يتوقف اطلاقها عليه الاذن فيه فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر

والمهزي ونظائرهما قلت اجاب في شرح المقاصد بانه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب **قوله** وقال القاضي ابو بكر اه حجته قياس لوازم الاسماء على مرادفاتها واعترض عليه امام الحرمين بان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية عمل اللسان **قوله** ولا لفظ الطبيب اعترض عليه بانه قد ورد في حديث المصابيح انه عم قال لمن قال اني طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت لما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه **قوله** وذهب الشيخ ومتابعوه اه ههنا مانع ينبغي ان ينبه عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في اسماء الله تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع ان هذا الاطلاق شائع اللهم الا ان يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غيره من حيث المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع وفيه نظر والحق ان اطلاق واجب الوجود عليه تعالى بالاجماع وهو من الادلة الشرعية **قوله** مائة الا واحدا تاكيد لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدته دفع توهم ان العبارة تسعة وتسعين او سبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فتانيث واحد على تاويل الاسم بالكلمة **قوله** لقد ورد التوقيف بغيرها اه فان قلت لو كانت اسماء الله تعالى زائدة على التسع والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيحي البخاري والمسلم قلت قوله عم من احصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسع وتسعين اسما فالمراد ان اسماء الله تعالى لكون ان يعادت فضيلتها التفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون منها باعتبارها تجمع انواعا من المعاني والتسعين المنبئة على الجلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم ان لم يدخل في التسعة فكيف يحصل مزيد الشرف فما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهي مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته ولي او نبي وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند الجاهلين لا بالاضافة الى الاسماء المختصة بمعرفتها الانبياء والاولياء ويحتمل الدخول لكنه مبهم لا يعرفه بعينه الا الولي

اسم الله الاعظم [illegible] بما بين ... [illegible] وربما ورد في الخبر عن النبي صلعم ... [illegible]
واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم ... [illegible]
الم الله لا اله الا هو الحي القيوم

ومنشاء الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالي في شرح الاسماء الحسنى ولكن ان
التصرف بالاسم الاعظم وباي اسم كان من اسماء التصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع معناه
والتخلق باخلاقه ومجرد ذكر الاسم الاعظم لا يحصل المناسبة كما ان ذكر اسم السلطان لا ينفع ما لم يحصل
معه المناسبة الخاصة اللهم انفعنا قوله واما في الحديث فانه اختلف في انه هل يجوز تسميته الله تعالى
بما ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لانه من باب العمل وقيل لا لانه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق
ولو على وجه الاخبار يكفي في الاذن ما لم يكن في السوق امر آخر يمنعه والا لزم ان لا يكون كثير
من الاسامي مأذونه خلافا لغيره كما في شرح المشارق من انه لا يلزم من قول عايشة رضي الله عنها
بحسب الرفيق صحة ان يقال يا رفيق لانه ذكر على وجه الاخبار قوله فكالحنان هو بالتشديد من الحنان
بالتخفيف وهو الرحمة قال تعالى وحنانا من لدنا قوله وهو لعدم قولي الخليل وسيبويه حكي ابن
جني ان سيبويه راى في منامه وقيل ما فعل الله تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل
ثم بلغت ذلك فقال بقولي ان اسم الله اعرف المعارف قوله واصل الاله يحتمل ان يكون حرف التوقيف
فيه من الحكاية وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل الها منكرا
وقد ذهب الكل فوقه قوله من الوله حاله على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول لكن على الثاني اصله
ولاه ابدلت الواو همزة كما قالوا في وشاح اشاح قوله بلا اشتباه وقيل لا يعد في ان يشيع البعض
باعتبار ملاحظة الاصل كما في الكنى والالقاب قوله الرحمن الرحيم الرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف
يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها لكن اسماء الله سبحانه انما يوجد باعتبار
الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات ولذا فسرها غيره بالانعام ثم اعلم ان
الرحمن ابلغ من الرحيم وان كان كل منهما صفة مشبهة مصوغا من رحم بعد جعله لازما بالنقل
الى فعل بالضم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الابلغية باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا
ورحيم الاخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الاخرة تختص بالمؤمنين وبعضهم
لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم الاخروية لانها كلها جسام والنعم
الدنيوية حقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم ابلغ لان فعيلا يكون للصفات الجبلية وهو مرد ود
بالسقيم والمريض ثم الرحمان من الصفات الغالبة لا يستعمل في غير الله تعالى ولهذا قدم على

الرحيم دقول بني حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة تعنت وتمرد قوله لا يرام اي لا يزال من
رام يريم بمعنى برح قوله وقيل عليه نواب العالمين كانهم جعلوا العزيز بمعنى المعز كالحكيم بمعنى
المحكم قوله وقيل هو للاتصاف بصفات الجلال والاكرام فقيل ينبغي ان يحمل صفة الجلال والجمال على
صفة القهر واللطف حتى يكون مغايرا لمعنى المتكبر والامام اريد بهما الصفة السلبية والثبوتية
كما قيل في تفسير ما لم يكن لقول الشارح وقيل انه فائدة فيتأمل قوله قال الامدي هو قريب من
معنى الجليل مثل القادر باعتبار المعنى اللغوي فان الجليل هو المتصف بالجلال ذو الجلال
صاحب الجلال فالقادر والقدير نحو قوله ما يتوقف عليها السمع اي ما يتوقف ثبوتها فيحتج
الاثبات قوله او يتوقف هي على السمع اي بالاتفاق فيحتج مثل السمع والبصر والكلام بها
بعلمه عند البعض قوله فهو عند اهل الحق من قال الله تعالى اتاه الله الملك والحكمة النبوة عبارة
عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب فلما كان التعلق والمتعلق به على قديم لا يلزم
السوء وان كان قول الله تعالى قديما لانها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن تعلقه
بالمتعلق الحادث وانت خبير بان تفسير النبي بما ذكر ينبغي ان يبني على حدوث الالفاظ
اذ قديما مع حدوث التعلق او قدمه انصافا مع حدوث المتعلق غير المعقول فان قلت ذلك
التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الانبياء
وهل هذا الا دور صريح قلنا الذي يتوقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل
ايجاد الاصوات والحروف العين المتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والمأخوذ من الشرع
هو هذا فلا دور قوله نوع هنا كما لا يحتج لان المطار المخصص مجرد المشية والا فانه انما تدل على
انه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالاته وهذا امر آخر بل دلالة الآية الكريمة على الاشتراط
الاستعداد اظهر لما روي ان ابا جهل قال تزاحمنا بنو عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسي رهان
قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نرضى به الا ان يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم
بان النبوة ليست بالنسب والمال وانما هي بفضائل نفسانية تخص بها من يشاء من عباده فيجتبي
لرسالته من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم هذا الا يستلزم الايجاب الذي يقوله الحكماء
لانه سبحانه ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسكه وان استعد المحل وقد يقال ان اشار الى

مباحث النبوات

احد معلمه انت تعلم ما تصح الاستفيد منه بحسب العرف تفويض امره الى مشيئته وفيه ما فيه قوله
المنتفية بصور ما تحدث اه قد سبق تفصيله في عاشر مقاصد القدرة قوله حيث جوزتموه
للمرتاضين اه قد يجاب عنه بان لهم ان يقولوا كونه بلا مرض ونوم ورياضة يختص به على انه يجوز
ان يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلاثة ويكون كل واحد منها خاصة اضافية قوله مع اتحادها بالنوع
مشكل اه اعترض عليه بجواز الاستناد الى المشخصات ثم قوله مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز
استناد الاختلاف الى احوال البدن بطريق جري العادة نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام في لزوم
القول به على تقدير استناد الاختلاف اليها كما ينبئ من كلامه والجواب ان تشخص النفس باعتبار
البدن عند الفلاسفة فيكون في المآل استناد الاختلاف الى احوال البدن ثم ان الاختلاف
بطريق جري العادة ينافي الشرطية التي كالاستثنائية قوله كما للمرضى والمجانين قد يجاب عنه
بان خلاصة كلامهم ان العقلاء انما لو اتصلت بالمبادي العالية يتمثل القوة المتخيلة
العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة
اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته فيحكي
صورة الموجود ودرك لله وليس يحكي ما لا وجود له اصلا كما للمرضى والمجانين قوله اماري الطبيعة
الطبيعة عندهم وجه النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر ان اسناد عدم الاهمال
الى الطبيعة مجاز كما في قولنا صام نهاري وان اريد بالطبيعة سببها اعني العناية فتامل
قوله في حقيقة المعجزة لا خفاء ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا
الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة
كما في العلامة وذكر امام الحرمين ان هنا تجوزا اخر وهو على الاصح من رأي الاشعري وهو
ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لا عن القيام
ووجه التجوز على ان المراد بالعجز عدم القدرة او لو حمل العجز عن المعارضة على المعنى الوجودي
لو قدرت للمعارضة الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر قوله عبارة
عما قصد به اه اعترض على هذا التعريف بانه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة
واجيب بان المراد القصد من عند الله سبحانه والاظهار في الجواب ان يقال المتبادر من التوقف

قصد اظهار الصدق في نفس الامر ولا صدق على السحر كما لا يخفى قوله ان كان عدميا كما هو اصل اصحابنا
اه هذا المنقول من الآمدي بناء على ما ذكر في المقصد الثامن من مقاصد القدرة ملخصة قوله
وشرط قوم اه قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعني كون المعجزة فعل الله تعالى ان لا يكون
للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا لله تعالى يريده ما ذكره الشارح
في شرح الكشاف ان شرط المعجزة ان يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلي منه سبحانه
فيكون معنى قوله وشرط الآخرون اما انه شرطه قوم ان لا يكون مكسوبا للعبد ايضا ويؤيده
ايضا ما سيذكره في جواب اول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لا تدل على الصدق
ولا يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لا يخفى قوله كصعوده الى
الهواء اه فانه مقدور له باقدار الله تعالى قوله وهو الاصح لان المقصود تصديق النبي
بتحقير الغير وهو حاصل قوله ما في عبارة بعض الاخلاف لان من شرطه ان لا يكون المعجزة
مقدورة للنبي قائلا بان نفس القدرة معجزة فلا معنى للرد عليه بان نفس القدرة معجزة
فلا معنى للرد عليهم عليه بان نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المص على ان كون
ذلك الفعل مقدورا للنبي دون غيره معجزة فلا خلل في العبارة ولا يخفى بعد تسليم
مساعدة عبارة المص لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية
وانه لا معنى للرد بكونه معجزا على من شرط عدم مقدورية المعجزة فتامل قوله ظاهرا على
يد مدعي النبوة فخرج كرامة الاولياء ومعجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه اي هي
كالمعجزة في دلالتها على صدق نبيهم قوله وهو بعد ذلك بحث اه هذا يدل على انه لو
قال معجزتي ان احيي هذا الضب الميت فاحياه فنطق انه كاذب لا يعلم به صدقه قوله
لان المعجز اخبار عن الغيب لا يخفى ان قوله وقد علمنا حالوه بكونه مبدلا دالا على
هذا التقدير قوله فيكون هو كاذبا في دعواه اه فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا
عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتاخر دعواه عن ذلك فرضا فما ذكره انما يتم لو
اثبت انه لا يتصور ظهور الخارق ظهورا اي ادق على يد من يكذب في وقت ما ولو في
المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره قوله وسياتيك انه لا يتصور اه قد نوقش فيه

فيه بانه فرق بين الكاذب في دعوى انه ابه صدقه والكاذب في دعوى النبوة وما سماه هو الله
واللازم ههنا هو الاول قوله ينبت شفه يقال ما كلمه ببنت شفة اي بكلمة قوله فانه نعم عن
المحقق اه لا يخفى ان المراد بالاستعمال هو الاستعمال بالنسبة الى الزمان الذي دل الكلام على
وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستعمال في المشبه بالنسبة
الى زمان التكلم لا كذلك في المشبه به اعني الحديث النبوي بل الاستعمال فيه بالنسبة الى
كونه عليه السلام بين الماء والطين والظاهر ان يقال في انه مجاز عن تحقق في
زمان بما يدل على تحققه في ذلك الزمان تنبيها على القطع واليقين بتحققه هذا وقيل
معنى الحديث كون نبوته عم مقدرة في الازل وثابتة في العلم الالهي الازلي وهذا
غاير ما ذكره الشارح لكن يرد عليه انه لا يناسب تقييده بقوله وآدم بين الماء والطين
او يرد على كل من التوجيهين ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عم بهذه الفضيلة من
بين الانبياء صلوات الله سبحانه عليهم وعلى كل من التوجيهين لا اختصاص للفضيلة المذكورة
به عم لان نبوة كل نبي بل كل حال لكل احد ثابت في العلم الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل
حال علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه لما ذكر والاقرب ان يقال في معنى
الحديث الكمل بحسب مرتبة كل منهم علم عند نبينا عم الغاية بما سيرد عليهم من النشأة
المتواردة واحكامها ونبينا صلعم في نشأة الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا في
تعيين حصص كمالاتهم الروحانية التي بحسبها تظهر كمالاتهم الجسمانية هو المفهوم من
شرح الجندي ره قوله لان شرط العلم بكونه معجزا فيه بحث وهو انه يحال على في بحث
النظر من ان وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر على العلم بوجوبه والا لدار
وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب ان يقال لان شرط التمكن
من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجودها وعدمه قوله وربما يمكن كذلك
فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه مثل الحصول هو محل الكلام وانه خارق الا بكلمة
انضمام الخارق الى ما ليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقا فيكون الخارق في الصورة المذكورة
في المآل نفس الاخبار المذكور قوله كما اشير اليه بقوله عم ابيت اه مبني على ان المراد

شاية ه

كانه ه

الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذتها اشتغاله عنهما كما قيل وان شئت البدل
من شراب وكل شراب عندها كسراب ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من
قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قوله لما فيها من الصور الكلية والجزئية
قالوا ان المحسوسات في العالم العقلي تنقش على هيئة كلية وفي العالم النفسي احدهما على هيئة
كلية والآخر على هيئة جزئية متشاركا بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة قوله وليست
المعجزة كذلك فان خوارق العادات اه هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بان دلالة
المعجزة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد
القيود اعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدي فلا يتجه رد قوله فان خوارق العادات
اه ممنوع قوله وهي عندنا اي لله تعالى عادية اه فيه ان العلم بالمدلول حصوله عقيب
في كل الادلة حتى العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على قوله اظهار المعجزة اه قوله
معلوم انتفاؤه عادة اه مسلم فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة فلا منافي ان يكون
بقياس خفي جبلي مجهول في الطبايع وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه
لا يفعل ذلك لحصول الاختلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبيحا والصدق
صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب
والذم اعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتنبي له ابتلاء دون المتنبي فان الادلة
القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة ويظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من
يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء صلى الله عليه وسلم قوله لان العلم بصدق الكاذب
محال حاصل الكلام ان عادته تعالى جرت بان المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة
فيها استلزام العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع ما تخيل ان اعطاء الشيء
قطعا لا استلزام وقوعه واما كون الاعطاء مطابقا فمما لا مدخل فيه للجعل حتى يقال انه
ايضا عادي قوله الثالث التصديق بها اه فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب المذهب
الاول اعني دعوى استحالة البعثة في نفسها الا نظرا الى قوله وح يلزم افحام النبي ويبقى
البعثة عبثا فتدبر قوله وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال اه لا يخفى ان اخذ

مستلزم الصدق وصدق الكذب مح
وكذا عادة خلق العلم ه

بهذا المعنى من عبارة المص لا تخلو عن بعد والاوجه ان يحمل قوله بنصب دليل او بخلق علم ضروري
اشارة الى الجواب عن الثامن بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عم بالاحكام بطريق
نصب الدليل وخلق العلم الضروري بعد ما من غير القاء كلام من شخص لو الكلام في الامتناع
الذاتي لا في الوقوع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم مرئيا كالهواء ومنها الجن
والملائكة ولو سلم فيجوز ان يحيي الملقى في الخلوات فان الكلام في الامتناع الذاتي فتامل قوله
وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل قيل اقتصار المص على ما ذكر من غير تعرض لدفع
خروج عن قانون الجواب على ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم ان لا ينقض الكافر لان التكليف
على ما ذكر مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف له اللهم الا ان يكون المراد
بجره دفع كلام الخصم قوله وذلك كالاحداث قبل المحذور والمذكور في المتن عدم العادة وهو
في الاحداث فتامل قوله وهؤلاء كلهم احتجوا انه لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من
الانبياء المذكورين قوله ومن اعرابها الذي يقول لكن ثمة ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان
امكانه سمعي يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول المسئلة قوله او حلا يكون خرقا
للعادة قيل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثالث للمعجزة وغير متناول للمعجزة
الاولى مشكل فان منع كون وقوف الشمس في الافق مرارا امثلا عادة خروج عن الانصاف
اللهم الا ان يقال هو خارق للعادة وموافق لعادة اخرى قوله اي على كون السحر موثرا وجه
التفسير ان لا يتوهم من الهمة كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا قوله كقصة لبيد بن الاعصم
مع النبي عم روي انه سحر النبي صلعم في احدى عشر عقدة في وتر دسه في بير فمرض عم ونزل المعوذتان
واخبره جبريل عم موضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقراهما عليه فكان
كلما قرا اية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في
انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك قوله ومن
انكر من القدرية الخ فان القدرية السحر اراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة
اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى
اجيب بجواز ان يكون سحرهم لا في ذلك التخييل وقد وقع ولو سلم فيكون اثره في تلك الصورة

هو التحمل لا يدل على ان صنعه له قوله وقال الفرقون هو كافر وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا اشكال
في تقابل قوله وقال اخرون الخ لقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله حدا وان لم يكن
كافرا فتامل قوله ح فلا بد من احد امرين اه يمكن ان يقال لا حاجة الى شيء منهما لجواز ان يخلق الله
العلم الضروري بكذبه او نصب امارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا قوله لا يبلغ الكرامة حد
المعجزة هذا مردود بان من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روي مثل ذلك عن كثير
من السلف ولذا قيل ان الامة مراة نبيهم فما وقع معجزة للنبي عم صح مثله كرامة لامته اذا كانت
على طريقته قوله وعن السادس ان التواتر اه هذا هو الجواب عن اول الوجهين المذكورين في
السادس واما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع قوله بيان الملازمة ان التواتر لو
يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبقة حكم ما قبلها ولو انا اذا [illegible] افاد
والتسعون واذا [illegible] وهلم جرا الى الثمانية والتسعون الى ان يبلغ الواحد قوله استواء الطرفين
والواسطة المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء في الكثرة
وامتناع تواطئهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثاني والثالث و
بالاستواء هو الاستواء في احتمال تواطئهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما
انه يختلف بالوقائع فيقتضي استواء المخبر الاول والذي بعده بالغا ما بلغ والعلم به ممتنع والوجه
الاول هو المفهوم من عبارة العقول والثاني هو المناسب لنفي ايجاب التواتر للعلم مطلقا اي سواء
كان في قرون او قرن واحد فتامل قوله عندنا معاشر الاشاعرة اه يمكن منع تساوي
طبقات الاعداد من غير بنائه على اصل الاشاعرة لانا نرى من قوة العشرة على ما لا يقوى عليه
الخمسة والثمانية قوله فلا تساوي طبقات الاعداد قد يقال لا اشكال ان نسبة قدرته تعالى الى خلق
العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد يخلق عقيب البعض دون الاخر بحسب مشيته
وارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حد ذاتها وانت
خبير بانه يمكن دفع منع التساوي المذكور في الكتاب الى هذا ايضا فتدبر قوله ضروري
عندنا لا نظري كما قال عندنا لان الكعبي وابا الحسين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول
العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان المخبر [illegible] والثانية ان [illegible]

لا يتصور تواطؤهم على الكذب والثانية ان كل خبر هذا شانه فذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر
اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر
بالفعل فضلا عن استحضار تلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء
لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات قوله اما الاولى فمتواترة بتواتر اكثر بالبيان الثابت
في موضعان باعتبار الدعوى وقد كثر البارز في اكثر باعتبار الادعاء قوله فاتوا بسورة من
مثله قد اشرنا ذكرنا في حواشي المطول ان قوله في مثله ان جعل لغوا متعلقا بفاتوا فالضمير
المجرور لعبدنا لا للموصول في ما نزلنا وان جعل مستقرا صفة لسورة فالمرجع الراجح او
الى الموصول فليرجع اليه قوله وقيل بالصرفة رد عليه بان الانسب حينئذ ترك الاعتبار
لبلاغته لانه كلما كان انزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في الاعجاز قوله
لو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لعرفوها فيبطل هذا مدفوع بان اعجاز القرآن يظهر لا
بتبيين الا للخاصة فلهذا استشهد بالسنة مع ما فيه من رعاية الشرع قوله وليس لهاهد
معلوم اه اي فكل الكلام مما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الامدي في
الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف عنده اذ ما من فصيح
الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا افصح منه ثم قول الشارح
ولا يتجاوزه معناه ولا يمكن ان يتجاوزه فلا ينافي قول المص فيما سبق والحق ان الموجود
منها متناهية دون الممكن ولو احمل الحد في كلام المص على ما ينتهي اليه الصناعة بالفعل لكن
ايضا بحالة الكلامه الشارح فليتامل قوله سيما لو اتفق منه باني بعض المناسبات لهذا
الكلام ان يوجد فيه آية تكون موزونة بلا تصرف فلا [illegible] وقوله تعالى وطوهم الآية
قوله بالضمة وعدمها فيه دفع لما عسى ان يتوهم لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح من لزوم
الاختلاف ووجه الدفع ظ وقد يجاب بان المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل
ملزوما فاي خلل اعظم من الكلام قوله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا اقل ما فيه من الاختلافات
ما تربي على اثني عشر الفا كما يسمع اصحاب القراءات ينقلونها اليك قوله امتنع عادة
تواطؤ الخلق الكثير اه ان اراد بحد الكثرة فالامتناع العادي مم فان المعاندين كثير

وان اراد جميع المتحدين فلا نسلم ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن وبعضهم لم يكن
والجواب ظاهر بالتامل قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة اذ يحتمل ان يعولوا الصرف
الدواعي الى المعارضة مطلقا بالالات الحديد او بما سبق في الاتي مما ذكره لكنه بعيد لا يليق
انه قوله وليس لقائل يمكن اه به اندفع ما اورد على مذهب القاضي قوله هذا وانا اختار
انه معجز ببلاغته لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم القريب وكان ذلك
لانه قول مرجوع لا حاجة الى الذب عنه قوله وايضا فيكفينا انه فان قلت قوله تعالى
فاتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود
انه يكفي في اثبات النبوة كون المعجز المجموع معجزا والكلام فيه لا في توجيه تلك الآية على
انها قد يحمل على المبالغة كما نقل عن الشارح وان كان بعيدا جدا اختر الشبه باقية لو تعالى
السورة الطويلة الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول وان يقال ان ابلغ
قصيدة لا يخلو عن قصور يعرفه حسن البلاغة فليتامل قوله مروي بالآحاد [illegible]
الامام الرازي هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبي عم هو الذي تولى جمع القرآن
قوله منقول بالتواتر اي ما من آية الا وقد حفظها جمع يقوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ
حفظ القرآن كله في عهد النبي عم حد التواتر لو روى انه ستة نفر وفيه بحث وهو
ان منقولية مجموع القرآن بالتواتر لا يمنع في اختلاف الصحابة في بعض السور لاحتمال
ان لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه
ان المروي تعارض بعض الصحابة برهة من الزمان على خلافه قال الامام في نهاية العقول
روي ان ابن مسعود رض كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي
على انكاره في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم يمنعوه ولا اشكال ان الرواية
على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها قوله بل في تحريه كونه من القرآن اعترض عليه بان تمام
القرآن هو النظم المنزل من الله المعجز بسورة منه فعند الاعتراف بالنزول من الله والاعجاز
لا يتصور الانكار للقرآنية واجيب بان ماهية القرآن هي المنزل للاعجاز بسورة منه
وكونه معجزا لا يوجب انزاله للاعجاز قوله واما البسملة جواب عما يرد على دعوى ان جميع

القرآن منقول بالتواتر قوله وقلنا بلغنا بآيات فان قلت كيف يصح دعوى اعجاز هذا القدر وقد
نطق القرآن العزيز بان البشر يقدر على اكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عم
قال رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله تعالى انك كنت بنا بصيرا فان هذه احدى عشر آية
انه صدرت عن موسى عم قلت المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه قوله ان هذا السحر تخييل
وتوهيم مثل هذا ميل الى مذهب الاعتزال اللهم الا ان يدعى ان سحر سحرة فرعون كان تخييلا
وتوهيما قوله ليس بمعجز عند هذا القائل كيف لا يعجز وقد قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقال
عز من قائل فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة اخرى لا يضر في هذا المقام
كما اشرنا اليه فليتأمل قوله ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر فان قلت فيه تناقض من
وجوه اخر منها ان بين قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله لا يسأل عن
ذنوبهم المجرمون وبين قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن
الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقضا قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان
واتحاد الموضوع وغير ذلك وقد عرف بقوله سبحانه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان
يوم القيمة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون
السؤال في وقت من اوقات يوم القيمة فلا يكون في اخر او في مقام من مقاماته ولا يكون في
اخر او يقصد من الفنون كالتوبيخ او التقرير او غير ذلك مرة ويعلم ذلك العقلاء لم يتحقق
التناقض مثل هذا الجواب يندفع توهم التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا
يتساءلون وبين قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس
تجادل عن نفسها وقوله عز من قائل يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وامثال
هذه الآيات واما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله ولا طعام
الا من غسلين فمدفوع بان الاول في حق طائفتين من اهل النار اعاذنا الله تعالى
منها قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه اه المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم
مراعيا جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى ويأديه بكلمات لائقة من حيث الفصاحة في تركيب
تلك الكلمات بوجه البلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا او ان يقصد المعنى ويتكلم

تكلم العادة على مجرى كلام الاوساط فيتفق ان يأتي موزونا كذا في المفتاح فعلى هذا
لا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه حاقه وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر
عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفي كون وزنه
مقصودا فتأمل قوله ومنها ان القصة الواحدة اه وايضا فيه تبكيت لهم ودفع لقوله عند
التحدي لعجزه قد سبق الى موضوعها المتمكن فلا مجال للكلام فيها اصلا ثانيا قوله مثل القصة
وهو قوله حين عرض عليه المصحف قوله مثل ان يظن ان المراد اه وقيل هذا الكلام
لنفي توهم ان الواو بمعنى او ولو قد يكون بمعناها فلا يحتج صيام جميع الشهر لان او قد
يكون للتخيير وكذا ما هو بمعناها قوله وما نقل منه تواترا فهو مما قال عم انزل القرآن
على سبعة احرف الخ لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يبين معنى الاختلاف المنفي في الآية الكريمة
كما لا يخفى على المتأمل قوله في تقرير الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينه في حواشي
الكشاف هذا واعلم ان اصوب ما يحمل عليه قوله عم على سبعة احرف ما قام قوله الامام عبد
الله بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس الله روحه من ان المراد سبعة الاوجه سبعة انحاء
من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الانحاء ان يرجع الى
اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لان النبي عم كان اميا ما عرف الكتابة ولا صورة
الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في السبعة ان الاختلاف بين القراءتين
اما ان يكون راجعا الى اثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان احدهما ان لا يتفاوت المعنى مثل
وما عملت ايديهم في موضع وما عملته لاستدعاء الموصول الراجع وثانيهما ان يتفاوت مثل
قراءة بعض ان الساعة آتية اكاد اخفيها من نفسي واما راجعا الى تغيير بعض الكلمة وانه ثلثة
انواع احدها ان يتغاير الكلمتان والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس بالبخل وبالبخل
وثانيها ان يتغاير الكلمتان ويتضاد المعنى والمعنى واحد مثل ان الساعة آتية اكاد اخفيها
بضم الهمزة بمعنى اكتمها واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها ان يتغاير الكلمتان ويختلف
المعنى مثل كالصوف المنقوش في موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعا الى امر
عارض للفظ وانه نوعان احدهما الموضع مثل وجاءت سكرة الموت بالحق بدل سكرة الموت بالحق

وثانيها الاعراب مثل ان تقرن ابا ابل واما الاول فهذه سبعة وجوه من الاختلاف قوله بعد ما
حد البلاغة وبعضها مما اعنه عنا في الكشاف هكذا وكان بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا
عنه ولما كان مورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القران لان مقدار آية واسلس
لا يحب ان يكون معجزا بالاتفاق فكيف يستدل استغنائه على انه من عند الله واسا هذا الدليل
على ان البشر بعد وعلى تاليف كلام معجز عدل عنه الشارح الى قوله حد البلاغة اراد به مرتبة البلاغة
لا نهاية بها التي هي مرتبة الاعجاز حتى يورد عليه الاعتراضات المذكوران وان اجيبا
عنهما في حواشي المطول قوله واعلم ان النسخة الثالثة اه قيل الباقي كلام المصنف من الخلل لانه
قال وعن الثالثة ان التكرار فوائد مع ابتنا الاستعمال على اللحن وقال وعن الرابعة ان ما نقل
احاده مع ابتنا الاستعمال على التكرار قوله اقتربت الساعة وانشق القمر روى ان الكفار
سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيمة وعبر عن
المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه ويؤيد الاول انه قرى وقد انشق القمر اى اقتربت الساعة
وقد حصل من آيات قربها انشقاق القمر قوله منهم جابر اخرجه بالذكر اجابة الى انه راوي
القصة ووجه الشبهة بالباهر قول جابر رض له هو الذي بعد العلم جابر قال هو طالب كل
ما اعطاه الله سبحانه لي بها انا احسان لا قال له جابر رض انا في مقام ارجح الموت على الحياة
قوله ولما دعي للعباس اه الاسكفة العتبة صبحهم اي دخل عليهم في الصباح زحف بعضهم الى
بعضهم اي مشى والملاءة بضم الميم والمد الربطة وهي الملحفة ولفاحيج ... احل
واحد مثل واحد صنو وفي الحديث عم الرجل صنو ابيه تامل قوله وكلام الذراع اه
صليت اللحم لو اشويته وبعض اصحابه عم هو بشر بن البراء وروى انه عم قال كل سنة تجى
ذلك الوقت يتحرك السم وقال صلعم في مرض موته الآن قطع عرق قلبي وهذه قبل ان الله
سبحانه اكرمه عم بالشهادة ايضا قوله روى ان واعيا اه الحرة ارض ذات حجارة سود
كانه احرقت بالنار والافعا الجلوس على الاليتين قوله لم يرضع قط اه الطفل
على وزن العلم ولد الظبية والعشاء الناقة الحامل اخذ العشر ولعل المراد الحامل قوله لو
دعوت هذا العذق اه العذق بالفتح النخلة بالكسر الكباسة وهي من الثمر بمنزلة العنقود

مطلب وجه التشبيه بالباهر

من العلب قوله انما امراة الحسن عم خلط السمن واقط والوراما بشرب فيه تفنا وتون
اي يكون عليه نوبة بنوبة قوله جوامع الكلم اي الكلم الجوامع للبلاغة قوله باخع نفسك جمع
نفسه هلاكا اي قتلها عما تحم الاقطال فعدم ايمانهم على الحاء المهملة وعكسه اي ما حو عن الحرب
قوله وشهامه حسابه شهم الرجل بالضم شهامة فهو شهم اي جلد ذكي الفؤاد والحسان جمع
اجيم العلب قوله لاكتسا بطلعهم هذا بالنسبة الى مشاركي العرب خاصة وان كانت النعمة عامة
قوله من باب برهان اللم مثل البرهان اللمي هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ما ذكر
من مثم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة انما يظهر على اصل الحكيم واما على اصل المتكلمين
فلا الا ان يحمل على العلة العادية قوله الا العيسوية اه اصحا قوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل ان يكون قوما ينشأ النبي فيهم لا امة على ان يسلم رسالته
ولو خاصة يستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه عم ادعى انه مبعوث الى كافة الامم
لا الى العرب خاصة قوله لكن النسخ ام يجاب عنه اه انه جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم
وحواء عم قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم
الجمع بين الاختين في شريعة موسى عم مع اباحته في شريعة آدم فكيف يدعون استحالة
النسخ مطلقا قوله اي لا نعلم فوائدها حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من علم
علم المصلحة لئلا يحمل الحصر في جهل المصلحة والبداء لان عدم علم فوائدها امر ثالث فتامل قوله
والجواب انه لا يجب اه واجبا لا يلزم ان يكون احمالها بلا سبب بداء لان له الفعل والترك
يفعل تارة ويترك اخرى لا لاجل ان ما كان سفه وان سمي مثله بداء فعد لا يسلم استحالته
قوله ولكان يحمل المحكوم عليه اه هذا هو الظاهر لان احكام الانجيل بعينها الى ظهور دين الاسلام
ولا شك ان بعض الناس ادركوا الحكمين في بداية الاسلام فان قلت كيف تدعي اختلاف
العقلاء المتعاقبين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر نسخ الصلوة الى بيت المقدس
بلغ اهل قباء وهم في صلوة الظهر فتحولوا الى الكعبة بلا نقض صلوتهم فاتحد مورد الحكمين
قلت بل اختلف موردها باعتبار جزئي الصلوة قوله واما الثالث اه فيه بحث لان ما النص
دال على شريعة موجهة الى ظهور الناسخ والجواب قوله والجواب منع تواتر ذلك على انه كثيرا ما

نصه بالسانيد والدوام على طول الزمان قوله كما فى زمن بخت نصر حيث قيل عليه ان بخت نصر انما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين فى مشارق الارض ومغاربها اللهم الا ان يمنع انتشارهم فى ذلك الزمان قوله لادى الى ابطال دلالة المعجزة قيل لا نم ان الكذب هنا سوى دعوى الرسالة انما سلغوه الى الخلائق يودى الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما دل على صدقه فى نفس دعوى الرسالة او فيما سلغوه عن الله سبحانه متوهما ندعون النبوة المقرونة باظهار المعجزة وهو انه مامور من ان الخارق لا يظهر على يد من يكذب عمدا فالمعجزة يدل على صدقه فى جميع ما يبلغه عن الله سبحانه وجاو ما سمعنا لا فتامل قوله وايضا ما ذكره معروض الى التقصير بالنسبة الى ما دل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان القاء النفس فى التهلكة حرام يجب اجتنابه لا بالنسبة الى ما يفهم من ظاهر قوله وجواز الشهوة لان احراز لا ينافى التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى عم ان القاء النفس فى التهلكة انما يلزم لو لم يكن النبى عالما بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه عم كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لا تخافا انني معكما اسمع وارى بعد قول موسى عم وهرون عليهما السلام ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى نعم يرد النقض بعض الانبياء فان العصمة غير لازمة فيكتفى على ما يعلم الا يرى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء صلوات الله عليهم ولم يسمع من احد منهم اظهار الكفر قوله الا الحشوية هى بفتح الشين منسوبة الى حشوة على وزن فعلة وهى قرية من قرى خراسان قوله يوجب سقوط حسنهم ان السقوط فى الظهور والصدور وغيره وعلى تسليم ابائه اللهم الا ان يقال سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سرا قوله كتعمد الاتيان الفعل الزنا وكذا الصغير كنهر ونحو قوله ولا تمكن ان رجوعهم ابدا انهم فى كون رجوعهم على المنكر ابدا انهم بحيث قوله انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار اى جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لا شوب فيها هى ذكرى الدار اى ذكرهم الاخرة دائما فان خلوصهم فى الطاعة بسببها قوله فلما دسوا الكانوا من حزب الشيطان فيه ان حزب الكافرين كما دل عليه سياق الاية فى اخر سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب العاصى الذى اولى قوله الناسع اه فيه انه لا عموم له كجميع الانبياء ولو سلم فلا ينفى السهو على ان صحة الاستثناء فى استعمال لا يستلزم صحته فى هذا الاستعمال قوله فان الاتباع انما يجب فيما قيل عليه لا يجب ان

الى الطاعة انما يجب فيما علم من الحكم من المبلغ وامر السهو والنسيان وقلنا ان الله تعالى لا يبين ما يعوده اليه اذ لذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مامور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع وهو مامور به فلا اتباع بل وجوبه فى الاحكام الكاذبة اللهم الا ان يشترط بعد الانبياء فى الحال تنبيههم للمطلعين فتامل قوله الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه اه فيه احتمال ان يكون النهى فى قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للتنزيه عن ترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما قوله ولا امة له هناك هذا احاطه معرضه وقران قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل على انه اوحى اليه قبل خروجه من الجنة فيدل على نبوته عم فيها لا يقال الوحى لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه مع ان المراة لا تصور نبوتها لانا نقول المفهوم مما ورد فى حق ادم عم من الايات هو اسماع الكلام المنظوم فى اللفظ وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى عم بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما الغاء المعنى فى الروع فى اليقظة او اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحى الالهامى وهو المراد مما ورد فى حق ام موسى عم على ما صرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا واما انه ليس له امة فى الجنة فقد يجاب عنه بان حواء رضى الله عنها امته وبان الارسال الى الواحد غير ممتنع ولذا قالوا فى يوسف النبى هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا ويمكن ان يدفع بان غير الممتنع هو الارسال الى الواحد فقط والتوسيط المذكور لا ينافى كون الناس المرسل اليهم موجودا فى ابتداء الارسال فلا شك ان البعض الذين يولدون بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فادم عم يجوز ان يكون مرسلا الى حواء ومن سيوجد ويكون الموجود فى الابتداء الارسال هو حواء فقط لكن فائت غى لنا الاولى ان يقال لو كان ادم عم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب بلا بدون واسطة ادم عم لقوله تعالى ولا تقربا والملائكة ارسل الله ولا يحتاجون الى رسول البشر وانت خبير بان ما ذكره يدل على ان الوحى المذكور لا يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عم ثبتت بالكتاب بحيث لا قدح والله

اعلم ان الخطاب بلا واسطة مع ادم عم واما قوله فلا نقربا فعلى طريق التعليق كما تقرر في المعاني والله اعلم قوله وقد يقال معنى جعلاه مثل هذا قريب من التحقيق لان اول الاية وهو قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك السعد بل يدل عليه ضمير الجمع في يشركون في اخر الاية قوله وقد قال ابن عباس اه المذكور في الارشاد انه روى عن جعفر الصادق رض ان الله تعالى اوحى اليه اني اتخذ انسانا خليلا وعلامته اني احيي واميت بدعائه وهذه العبارة اظهر مما في الكتاب قوله فلما هواه وقيل ايضا يجوز ان يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدا بقوله هذا فاسئلوهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم ولا يخفى انه تعسف سماع وجه بل قوله فعل الله تعالى اجزاه اه وايضا يحتمل ان يكون سقيما في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا او كان على تاويل الاستقبال كما في قوله تعالى انك ميت واراد سقم القلب من الحزن بسبب عنا القوم وههنا بحث وهو ان ابراهيم عم صرح في حديث الشفاعة بصدور الكذب منه واما ان المراد صورة الكذب ففي مقام الشفاعة ذكره مع انه ليس كذبا فموجه لا يصلح منه عم فيمكن حمله على انه من الكذبات المباحة للتخلص عن يد الظالم والتوقي عن مجتمعهم قوله اي قول موسى للخضر عليهما السلام قيل يحتمل ان يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعدما ارسل لم يكن له وقت يصرفه في تعلم العلم بل هو المتكلم من المعلم الحكيم وقيل ان موسى ههنا غير موسى النبي عم الا ان يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ نطقت بان الخضر لم يكن في زمن موسى عم بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور في تفسير القاضي وغيره ان موسى عم خطب الناس بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فاعجب بها فقيل له هل تعلم احدا اعلم منك فقال لا فاوحى الله اليه بل عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في ايام افريدون الملك وكان على مقدمة ذي القرنين الاكبر وبقي الى ايام موسى عم والله اعلم قوله وسائل الى القتل والزنا فيه نظر لوم يسند اليه الزنا في القصة بل انه تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له قوله وزعموا انهم اه الاظهر ان يقال واظهروا انهم كالاخي قوله حين اساءة الظن بالقصوص لقولهم ان المظنون شرا وما يجري مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في مثل الخير وان لم يطابق المظنون الواقع

وان كان طن الاساءة ...

311

ولذا قال اساءة الظن قوله الصافنات الجياد الصافن من الخيل القائم على ثلث قوائم وقد اقام الرابعة على طرف الحافر قوله سعاه عن الغيمة الغيمة بالغين المعجمة شهوة اللبن يقال غام الرجل يغيم وغيام غيمة والغيم بالغين المعجمة العطش وحر الجوف وهذا ان كان انسب بالسوق الا ان الغيمة بالتاء لم يذكر في الصحاح واما المذكور الغيم بدونها قوله اي الامر حمل الذكر على الامر لان الامر سبب الذكر قوله لان رباط الخيل الرباط المرابطة وهي ملازمة ثغر العدو ورباط الخيل مرابطتها ويقال الرباط الخيل الخمس فما فوقها قوله لا يرقا لها دمع اي لا يسكن من رقاء الدمع يرقا رقا ورقوء لم اسكن قوله والولائد جمع وليدة وهي الجارية والغلام المعان والجمع الغلمان قوله في خاتم الشيطان ان بهلكه الشيطان منصوب بنزع الخافض اي من الشيطان قوله نافعة على جمع الممالك ان قلت يكفي في الاعجاز ان يعطى مملكة نافعة على مملكة اهل زمانه فلم قال لا ينبغي لاحد من بعدي قلت يحتمل ان يكون مراده من قوله من بعدي من غيري في زماني ويقرب منه قول القاضي اي لا يتسنى لاحد ان يسلبه مني بعد هذه السلبة قوله او ارادضالا اي امور الدنيا فقيل انه عم ضل في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى هي اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمناة قائدتان للتاكيد كقوله تعالى يطير بجناحيه او الاخرى من التاخر في الرتبة تلك الغرانيق العلى الغرانيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال فواحد غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانق وهو الشاب الناعم والجمع الغرانوق بالفتح والغرانيق والغرانقة قوله وعلى هذا بين القولين الفرق بين القولين ان الوحي ولا مر بالنكاح قبل التطليق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطليق خصوص القصة والنشوز في الثاني دون الاول وهو قوله وكان وصفهما بكونه زوجا له كذبا فان قلت يجوز ان يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان او باعتبار الظاهر واعتقاد الزوجين ومثله مجاز شائع لا يكون كذبا لما ذكر في المفتاح وغيره من المجاز

تعارف الكذب فات اما يكون محارا معارضا للكذب لو وجد بنصب قرينة مانعة من ارادة الحقيقة
ولم توجد ههنا كما لا يخفى قوله لكن وجب على الزوج تطليقها فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك
امرا بترك الواجب قلت لعله كان الوجوب موسعا لا مضيقا فلا محذور قوله الرابع ما كان
لنبي الآية روي ان النبي عم اتي بسبعين اسيرا يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله تعالى ان يتوب عليهم وخذ منهم
فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رض كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب اعناقهم وقال سعد بن
معاذ الاثخان في القتل احب الي فرضي رسول الله صلعم بالفداء فنزلت الآية قوله الخامس عفا الله عنك
الآية روي ان رسول الله صلعم بعد رجوعه عن الطائف استنفر القوم الى تبوك وكان في وقت عسر
وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو فاستاذن طائفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل
فسمح عم معاذيرهم واذن في التخلف فنزلت الآية وانما عتبهم عاتبهم الله تعالى مع اعتذارهم
الله عم لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر في ذلك قوله الحواب المنع لا يدل على وقوع
فعل او نسلم فيجوز ان يكون النهي للسبح سابقا ولا يخفى انه احتمال على الا يلتفت اليه في مقام
كما يدل عليه الوقوع الى الكتب التفاسير قوله على ايا ك اعني فاسمعي يا جارة اي نزل القرآن على هذا
الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته قوله وانت جعلت من
العابدين اه يرد عليه ما ذكره في القاعدة الثانية الا ان يقال المراد بمجموع العابدين ويقال
ان اريد بالشك ما يعم الوهم كما هو شائع في متعارف العرف فاستثنت القاعدة الاولى ايضا الا
على الوجه على بعد بالشك فتامل قوله لان الماهية الحقيقية اه ثبوت الماهية الحقيقية للعصمة
بناء على قول الفلاسفة والا فهي عندنا امر عدمي كما دل عليه كلامه قوله خاصة في بعض النسخ الفرق
بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكتسبة للعبد ولا تمنع قدرة الفعل بخلاف الخاصة قوله
لولا المدح ولا ثواب اشار بقوله ولا ثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشرع المستلزم للثواب
المحله يكفي في اطلاق المدح على ما سبق واما الثواب فانما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل
عند القصد والاختيار بطريق جري العادة فتامل قوله وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه اه وايضا
الغيب وصف بالقبح دهانة للموصوف والتحجب بالزكوة وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وعرض الملائكة

دا ستنفرهم فنفروا معه
وانفروه كنصره فامسوس

ما كان ذلك بل كان يذكر ما بينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك قوله للتغليب هذا ابتناء
على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا مامورين على الملائكة لكنه
استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه لو اعلم ان الاكابر مامورون بالتذلل للاحد والتوسل
به علم ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلين وكانه وكانه قال
فسجد المامورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضي قوله سيما بين بالجن روي ابن عباس
رض ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من الجان وهو
الستر وكان من الملائكة طائفة مستترون اي غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم ورفعة
منزلتهم لا ترونهم الملائكة التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسميات بالجن قوله لا انقياد لا انبياء
واما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة فجوابها ان السحرة كانوا يبلغون الامور
الامور الغائبة من الشيطان ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلهما
الله سبحانه ليعلما السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر والا ذنب لهم فيه كذا
في اللباب قوله وان الظن لا يغني اه هذا جار في الادلة الآتية وستعرف دفع الاكتفاء
بالظن قوله في تفضيل الانبياء على الملائكة قال الشيخ العربي رض في الفتوحات المكية سالت
عن ذلك رسول الله صلى الله عم في الواقعة فقال عم ان الملائكة افضل فقلت يا رسول الله
ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الي ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح
عندكم وثبت وهو صحيح اني قلت عن الله سبحانه من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي
ومن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم وكم ذاكر لله تعالى في ملا انا فيهم فذكره الله
تعالى في ملا خير من ذلك الملا انا فيهم ولمن لا اسلم صحته واقعه ان تحلف عن الاستدلال
بنفس الحديث بان خيرية الملا الاعلى يجوز ان تكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف
من الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عم لا ينافي ان يكون عم
افضل من كل واحد من تلك المائة الالف بمعنى ان يكون ثوابه عم اكثر من ثوابه كما هو
في محل النزاع ههنا فتدبر قوله الاول قوله تعالى اه قد سبق ان آدم عم لم يكن نبيا في الجنة
اذ لا امة له هناك فكيف نبيها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة واما نفي فضل

الملائكة جمع ملك وهو عند المتكلمين جسم لطيف قادر على التشكل باشكال مختلفة بعد ... الله تعالى وهو ...
عند ... وبين البشر ... من الاجرام ...
واصله ... الخبر ... والصحيح
الاسم ... على ... الصحيح
... كذا في الصحاح

لو ... الجواب ... عن ... لا ...
في الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى لن
يستنكف المسيح الآية منه

عم النبي على الملايكة المقربين فهو بمعنى ان من ليس بنبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون افضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم لو كانت الملايكة الماموررون بالسجود الجميع لا ملايكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في اخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون بتقديم له على يسجدون يدل على ان الملايكة المقربين لا يسجدون الا الله تعالى فان تقديم ما حقه التاخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم له يجوز ان يكون للاهتمام وللرعاية على الفاصلة فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا في المعاني ان قوله تعالى كلهم اجمعون تاكيدين يدل على صدور السجود من الجميع وشمول الامر اياهم فتبين الغلط **قوله** وعكسه على خلاف الحكمة يظهر ان اهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها **قوله** واقدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واما قوله عم سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الحاكم كالسيد في اصلاح المهام والمصالح وقد يجاب بان الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو من الادلة وفيه الكلام والحق ان التكليف يختلف بحسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلفت الشرايع فلعل المصلحة عند خلافة ادم سجود الملايكة له وفي زمان اخر عكسه وقد يويد ذلك بان الحكمة في امرهم بالسجود على ما روى في التفاسير ازالة ما في قلوبهم من الاعتقاد والتسليم وذلك انما يظهر بامر الافضل او المساوي **قوله** وايضا جاز اه وايضا يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها **قوله** لا نا نقول قوله او ابتلاء اه قيل هذا انما يدل ان ابليس فهم هذا التكريم فلعله امر مما فهم منه التكريم اذ لا الكل يحاد لو صح في الدليل هذا القول الامر بالسجود وجوابه ما سمعته من الهدا المحقق وهو ان سنة الله تعالى جرت في كلامه على انه تعالى لو حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وهذا دال على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون منه عم ان يزوجهم بناته وكان عم يمنع منه بقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق ولذا ثبت هذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نقل الاجر به دليلا على الغلط كما لا يخفى **قوله** لان الاية مسوقة الى الكل فيه دفع لما يقال ان لهم علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والاطلاع المتوالية فلا يلزم بما ذكر افضلية ادم منهم ووجه الدفع ظ **قوله** والاشق فيكون

افضل لقوله عم اه فيه بحث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل في عبادة الملايكة مصالح لا تحصى فلا تثبت افضلية عبادة البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احتمال قادح في القطع لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفي فيه بالظن ويتحاشى للعجز عن القطع واليقين **قوله** بل كما لا يتها بالفعل هذا في صنف من الملايكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني **قوله** ونسبته كنسبة الاجسام اي نسبة النفوس الى الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني كنسبة الاجسام الى الهياكل العلوية فكما ان الهياكل اشرف كذلك الروحانيات **قوله** الروحانيات قوية اه لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة مخصوص بالملايكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء عليهم **قوله** مبني على القواعد الفلسفية فان الملايكة عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكون كمالاتهم كلها بالفعل لم وايضا علمهم بالكوائن ماضيها واتيها غير مسلم **قوله** فيدل اي ليطلع على ان ما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم. **قوله** صفاتهما مثل ذلك اه اي جعلها متمثيلين له قبل الامر منع النبوة وحسد كما سبق فغاية التفضيل على ادم قبل النبوة والاحاسي مقصود من النبي الجمل بهذه المسئلة حتى يحصل كلام الشيطان **قوله** الجواب ان النصارى اه وقد يجاب ايضا بان معنى الاية الرد على من جعل المسيح ابن الله تعالى ومن جعل الملايكة بنات الله سبحانه الا ان الوصف الاصلي الرد على الاول فقدم والوسط وقد يجاب في لباب الاربعين بان نبينا عم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل وبان الاية تقتضي ترجيح كل الملايكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاول بانه لا قايل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فيه **قوله** قال الامام الرازي في الاربعين اه الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها فعايدة النقل على هذا الظاهر ولكن ان يجعل فايدته بيان ان الخلاف المذكور في المتن في الوقوع لا الجواز **قوله** مما لا يقدم عليه منصف اما على الاول فلان المعجزة يجب ان يكون مقرونة بالتحدي وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول المتمكن من الارشاد بها وما ذكر من الامور ليست كذلك ولو كانت هذه الامور معجزة لزم بان عم لعلمه بعدم وجودها

والثانى منتف لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا و
اما الثالث فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عم لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة
الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقرونا بفعل الطاعات غير مقرون لدعوى
النبوة وههنا كذلك لم ان هذه الحوادث ذكرت بعضها حال مريم ولا ذكرنا منها الزكريا والا اى المعجزة
قوله وهى احضار الخ اه هذا على الاشهر وقيل الذى احضر العرش هو آصف عم وقيل جبرئيل
عم او ملك ايده الله به وقيل سليمان نفسه قوله الرجوع الخ فى المعاد معنى مصدر
لا اسم مكان او زمان ومعنى العود توجه الشىء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى
الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الممات
والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع
الارواح الى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات قوله لقائله
لا يصح وجوده الثانى اه اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا لماهية
المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعنى كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد
ابتداء لانتفاء سبب الامتناع اعنى طريان العدم فان قلت لو كان ذلك لماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود واجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود و
ممتنع العدم والتالى باطل فكذا المقدم قلت لا نسلم الملازمة المذكورة منع وسند فى الحقيقة مما ذكرنا ان
كان منعا للسند لم يفد وان كان ابطالا لم يتم الابطال لانه قياس فقهى لا يسمع فى العقليات
ولو سلم فابطال للسند الاخص لا يفيد سند المنع بما اشار اليه المص بقوله فان قيل الوجود بعد
فلنا الوجود امر واحد اه قيل لا نزاع فى صحة هذا المقال لكن لا اثر له فى دفع السؤال اذ لا شك
ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الا ترى ان العدم المسبوق بالوجود
لا يمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود
لا الوجود الخاص المخصوص الا ترى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به الممتنع فضلا
عن اقتضائه مطلق الوجود المخصوص الا ترى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف
الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقا وقد تقرر انه

لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات ولقائل ان يقول هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس
وجودا مطلقا على اى وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف
ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب
من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى فقول المص ولو جوزنا كون الشىء الواحد اه لا تعلق له بكلام
المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو
جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد والمبتدأ مثلا ليس لذاته امرا يحيل بعض الوجود المبتدأ ايضا
لذاته وذلك الامر بعلة وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج والمعترض
لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود فى المبتدأ والمعاد
متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يمتنع ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما
ولا يمتنع عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافى هذا ان لا يجوز ان يمتنع احد الوجودين لذاته امرا ولا
يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال فى اتمام دليل امكان الاعادة لا شبهة ان اتصاف ذات
الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالموجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود
لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون
منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء
على ان الوجود السابق لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص
مما هو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما
فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى العود غير ممتنع والله اعلم
قوله اى ذلك المعدوم ابتداء بالوجود الاول اه قيل الاقرب ان يحمل الاعادة التى جعلت اهون
على اعادة الاجزاء وما تفرقت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لا على اعادة
المعدوم لانه لم يثبت ههنا كون القائل المستبعد فضلا عن ان يستفيد بتلك الاتصاف القائمة به قوله
باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى قيل معناه وله الوصف الاعلى الذى ليس لغيره مثله وهو انه
القادر الذى لا يعجز عن شىء من انشاء واعادة وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الاعلى
اى قوله وهو اهون عليه فقد ضربه لكم مثلا فيما يصعب ويسهل الخ ليستقر كلام الشارح وحاصله

بعض الوجود المعاد من

على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة

ان معنى الاله هو اهون عليه فيما كتب عندكم ويقاس على اصولكم وتعتصمه معقولكم لان الحق
منكم صنعه شي لكانت اسهل عليه ولذلك قيل الهاء في عليه راجع الى الخلق قوله اما الضرورة فقالوا
انه اعترض عليه شارح المقاصد بانه يخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضروريه مقدمه الدليل لا يوجب
ضروريه المدعى ويمكن ان يدفع الثاني بان يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضروري او يكون بناء
على ان ليس الفرق الا في العبارة او على هذا القياس لا يلزم ان يتصور طرفي المطلوب وطرفي القياس
فلا ينافي الضروريه نعم يمكن ان يدفع ما ذكر في بيان الضروريه بانه لو تم لدل على عدم جواز تعاقب الشي
والا لزم تخلل زمان البقاء بين الشي ونفسه لانه موجود في طرفيه وما قيل من ان التخلل
يتصور بقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا خلال في الباقي فلبس لشي لان الباقي موجود
في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زماني وجوده الطرفين ولا فرق بين وجود
في الزمان المتوسط وعدمه قوله كما اعتبار التعاقب في الوجود الواحد قال الاستاذ المحقق
فيه بطلان الوجود الاول عدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود
الثاني والمتقدم على المتقدم على الشي حقيقة متقدم على ذلك الشي حقيقة فما ذكرتم يلزم تقدم
الشي على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضروريه واستحباب بان الا ان يلزم تقدم الموجود الاول
باعتبار على ذلك الوجود بما هو باعتبار الآخر ومآله تقدم احد الاعتبارين على الآخر وليس في
ذلك استحالة اصلا فتامل قوله اعادة عوارضه المشخصة وعلى هذا امكن ان يدفع ما ذكر في بيان
الضروريه بجواز مغايرة المعاد للمبتدأ بالعوارض الغير المشخصة فيتخلل العدم ح على تقدير الابتداء
هذه المغايرة انما يدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا يدفع التخلل بين
المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية
المصحح للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصات ونفسها فانه ممنوع ظ ضرورة ان المقيد بقيد
غير المقيد بقيد آخر وهذا القدر يكفي لصحة التخلل فان اريد به انه لا يندفع به التخلل فيهما وان كان
مع تغاير ما فبطلانه ظاهر قوله لكان هو في كل وقت شخصا آخر قيل هذا انما يرد لو ادعى ان الوقت
مطلقا من المشخصات اما لو ادعى ان زمان الحدوث منها دون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا
الزام الشيخ للطبيعيين والفرق ظاهر لان زمان الحدوث داخل في سماة الشي وتحوسنه ولذا التوقى طيب

الوقت في بداية الامور كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوهما الا في زمان بقائها وايضا
اصناف العوارض عندهم قد يجعل منشأ لتعدد الذات كالفصول والصور النوعية واجيب بانه
مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور هو بدونه ثم ان ما لا يتعدد
في البقاء لا يتعدد في الاعادة ايضا قوله الثالث الحكم الصحيح آه يرد عليه ان توسيط امتناع الحكم
يصحح العود لا يفيد الا التمسك لغوا لا فائدة له اصلا فلا يمنع وقوع العود سائر القائل من غير
ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشي من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه لو اعدم الموجود
لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف بها لان اتصافه بها يقتضي امتيازه
قوله والجواب آه وايضا لو صح ما ذكر لزم ان لا يجوز احداث شي وجوده اصلا والا لصدق
الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه ويتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعي التميز
فما هو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواب الاعادة قوله وانكرها الفلاسفة
الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا انها في
عالم المثل ولم يقولوا بانها محسوسة كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونها
من قبيل اللذات والآلام العقلية قوله لو كان الكل الانسان انسانا آه حتى لا حاجة الى هذا
الفرض فانك لو تاملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها
النبات واكله الدواب واكلها الناس وايضا قد زرع منها وغرس ثم حصلت منها الفواكه
قوله فيثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم قيل هذا انما يتم لو كان المعاد
هو المبدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه وطعنا كما سيصرح به بل يجوز ان يكون
الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان
قيل ح لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخص آخر وهذا باطل عقلا
وشرعا قلنا المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن بمنزلة آله في ذلك
وتغاير الالتين لا يوجب تغاير ذي الآلة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون المثاب والمعاقب
باللذات والآلام الجسمانية غير من اطاع وعصى ان الروح المجرد لا يجازى بها قوله تعلق
وهي الباقية من اول العمر الى آخره قيل الاظهر ان يقال وهي الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي اول

هو ابداء كونه اذ ... الجوهر من المقاصد منه

الروح بالبدن مما لا يتعلق به بدنه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى اخره في
حيز المنع نعم نعلم كل احد بديهة ان ذاته من اول عمره الى اخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك
الباقي اجزاء من بدنه طوازان يكون خارجا عنه قوله لم يجب اعادتها في الاكل بل في الماكول فان قيل
يجوز ان يصير تلك الاجزاء ممسا في الاكل ويحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية من الماكول اجزاء
اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية
لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص اخر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في
الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا
يحصل منها النبات والثمار والحواب وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول فلا
دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود ويحشر معه طوازان يكون اجزاءه الاصلية الهباء
التي يعسرها الملك على الحر المنوي كما ورد في الخبر الصحيح وايضا الا لازم حشر الروح مع جزء من البدن
اي جزء كان قوله فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فيه بحث وهو ان اللذة على بعد بعد عدم منها
اندفاع الالم لا انتفاؤه مطلقا ومن البين عدم حصوله على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعبر
الالم حالة الحيوة والاندفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده قوله النافين للنفس الناطقة والقائلين
بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبهم
قوله والثالث ثبوتهما معا قال في شرح الصحائف وهذا على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا
عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم اخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب
قليل من اهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسما سماويا باقيا
الجسم الاول ويعود فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى الى هنا كلامه فتامل
قوله لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول فيكون متصفا به فيرد عليه انا لا نم الوجوب
فانه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفناء ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفناء والفنا على قياس
قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يعدم في الخارج بطريان الفناء والفناء نعم لابد
الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي مما يحاذيه لكن لا يلزم
منه اجتماع المتنافيين قوله بخلاف ما نحن فيه تحقيق الفرق على ما حرره بعض الاذكياء ان كون الشيء محلا

لاستعداد وجود ما هو مباين القوام او لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا
لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به اي يستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فنائه اي يستعد
لعدمه عنه فان النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف
لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف
تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها وثانيا
بالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كان لحصول الوجود عليها متعلقة به ولاحاجة
في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها لصحيح مباينة بالدلالة لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان
يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به
لخروجه عن المزاج الصالح لان يكون محلا للتدبير والتصرف لكن لما توقف انقطاع
تعلقها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها الا بالذات
ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامه بالبدن
دون الثاني واندفع النقض بالصور الفاسدة لان ابتداء حلولها في المادة يستلزم ابتداء حلولها
وانت خبير بان هذا مبني على ابطال التناسخ وتجردها وقد عرفت فيما سبق ان لو لا ذلك غير تام
وعلى تقدير تماميتها جاز ان يكون قابل الفناء نفس البدن لولا محذور كما عرفت الان وهذا هو
الاجمالي والتفصيل مذكور في المطولات قوله واما العالمة الخ قال ابن سينا في بعض كتبه اما
قدر العلم الذي يحصل به السعادة الابدية فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن
ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا
بوجودها ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية الى ما لا يتناهى ويتقرر عنده هيئة
الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدا الاول الى اقصى الموجودات الواقعة
في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واي
وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغاير بوجه من الوجوه وكيف نسبته الى
الموجودات الى بهائم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا قوله لما

آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة وحمل الجنة فيها على بستان من بساتين الدنيا كائن في موضع مرتفع
تحري تحري التلاعب بالدين ومراغمة لاجماع المسلمين على ان الآلام في الجنة المذكورة في القصة
للعهد ولا معهود غير دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما قوله بلفظ
الماضي ولا مرد عن العدول عن الظاهر ان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقق وقوعه
مثل ونفخ في الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن اليقين لو قد سبق
ان الله سبحانه لما لم يكن زمانيا لا ماضيا ولا مستقبلا ولا حالا كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة
على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
قوله فلان الافلاك لا تقبل الخرق اجاب عنه في شرح المقاصد بان اثبات هذا العالم بالكلية
وايجاد عالم فيه الجنة والنار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات وانت خبير بان ما
يقبل الخرق وهو ش من بعض الوجوه لا يقبل الفك اصلا وان خلقه حجة الحكماء فلا تأمل
قوله فلا يخالطها شيء من الممكنات لان معنى المخالطة المتعقبة الدخول والوصول اليه الا ما
ذكره الشارح لا يستلزم ان يكون في كل شيء ملك كما يتوهم بان كونه ذا شيء لا يقتضي استواءها فيما
لكن لفظ الفاسدات لا يخلو عن تامل لما ذكره الشارح فتدبر قوله واتم لا يقولوا به علم القول
به لا يخص سعي البناء لو الناسخ نعم التعلق بدن آخر في السماء انما يكون بدن آخر على الاطلاق
ثم كفى في بعد مر الشيء قوله فيعرض بينهما خلاء فان قلت لعل ما بالآخر في السماء ملائكة قلت
هم يقولون الا ان عالم آخر فيكون كريا ايضا نعم يمكن ان يقال لا نم ان الفلك بسيط ولا نم ان شكله
الكرة ولا نم انه يجب ان يكون للعالم الآخر فلك آخر قوله وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر
وجودهما مطلقا كما صرح به الامام في المحصل والاولى ههنا ما ذكره الآمدي وهو ان افعال الله
تعالى لا تخلو عن حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازات بالثواب والعقاب وذلك
غير متحقق قبل يوم القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا عقلا
والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله سبحانه وعلى تقدير تسليمه لا نم انحصار الفائدة في
المجازات فلعل فيه فائدة اخرى وقد استاثر الله سبحانه بعلمها قوله فلا بعد في ذلك قوله
ودعيم هلاك اكلها يجوز ان تعالى يلبس اكلها يوم الجزاء ووذاتها الآن لكن لما ورد على الفنا

ذاتها ايضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بما يقطع السماء
دابر الشبهة قوله لا امتناع في تداخل الاجسام ولا نسلم الان في الجنة بالاتفاق فلو كان
في الارض عرض الجنة الآن لكنا فيها الآن قوله والجواب منع وجوب العرض ولو سلم فالعرض
المتصل بالمع فأين الوجوب قوله لانا نقول الشيخ لنا ممنوعة فان قلت الكذب نقص مستحيل
عليه تعالى اجماعا ولا شك في ان جواز المحال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة
وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي
الذي نحن لا نقول به نعم ثبت بحكم الشرع عدم استحالة الكذب في كلامه مطلقا واما انه امر محال
في نفسه بناء على انه نقص ممنوع نفي ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه
تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة تقتضي ذلك الحكم ان يأتي به لا يمتنع عقلا الحث لا يكون
معذورا له والا يكون الباري سبحانه موجبا بالنسبة اليه وهم مع اتفاقهم على علمه تعالى بما
يقولون بكونه سبحانه مختارا بلا خلاف منهم فعلى هذا الاجماع اصل استدلالهم بما ذكروه
في حاق الجواب يحمل كلام ملتئما قوله واستحقاق العقاب اي العقاب المستحق كما في قوله
حصول الصورة فلا احتياج لقوله بل العقاب ان لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به
لفظة بل قوله لجواز ان لا يخلق الله تعالى اه فان قلت لا فائدة لذلك الانقطاع ح وانه
كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لا نعرفها مما لا شك في بعده قلت ليس المراد
عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرته بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع
العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى يقع ملاحظة هذا الانقطاع وينافي الخلوص
قوله ومما يتمسك به اه حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا يتميزان عن مضار الدنيا
ومنافعها الآن الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف
ظ جواز ان يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه اخر فضلا عن الوجه
الواحد قوله فان كلامكم مبني على المحابطة فيه بحث لانه سيجيء في المقصد السابع ان
الاحباط مبني على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب فبناؤه عليه دور اللهم الا
ان يقال معنى البناء على المحابطة انه لا يتم الا بالقول بها ولا اقل قوله

فلا يلزم مجاز فيه بحث لان لام الجلد اما للماهية من حيث هي او للعهد الذهني واياما كان لا يصح النفي الا بان يحمل مجاز عن فرد خاص كامل قوله وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب يدفع ان هذا المعصية لا احباط لكن لا يخفى قوله لان الخلف في الوعد نقص فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصفة فمم وان اراد انه نقص في الفعل بمعنى القبح العقلي بمعنى كما اعترف به المصنف امتناع عليه سبحانه والاشاعرة لا يقولون به فكيف الاستدلال به على وجوب الوعد على انه لو كان نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه ووجوب الثواب ونحوه خلاف المذهب ولا وجه له الا ان يكون بان الخلف كذب والكذب مستحيل في كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق والا امكن عقلا قوله ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا على ما دل عليه قول الشاعر واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي قوله ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وسد بلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده فالوجه ان يقال الوعيد مصروف الى الاخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء بعزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما ولعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يبدل القول لدي القول السابق كقوله تعالى لاملان جهنم واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك قوله على ان الكفار يخلدون في النار ابدا واختلف في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار ايضا لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي عليه السلام عن اطفالهم فقال عليه السلام هم في النار وقال المعتزلة هم خدم اهل الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منهم الكفر ففي النار وقد يختار المذهب الاخير لانه جامع للحديث واما دخولهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار فمم لانهم لم يتصفوا بكافرين واعطاؤهم حكم الكافرين في الدنيا لتبعية ابويهم لا يقتضي تبعيتهم اياهم في الخلود في النار قوله الثالث من تلك الوجوه انه حكي ان واحدا من منكري الحشر او رد بعده النبي على الاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني فاجابه بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان

318

الاطعمة الغليظة سطح حرارة المعدة وهي فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ لو جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي تغلي ثم انا لا نسلم ان هذه الحرارة ماذا جاز ان لا يكون الحرارة القوية مولمة فلان يجوز تعالى الجوع بها اولى قوله الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا ولو سلم فلا يلزم التادي الى الموت جدا لجواز ان يتمكن العادة من ابراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن ان يدفع بان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان ما تاثير الحرارة مهما طالت كان تاثيرها اقوى فيكون التحلل اكثر وهو ظ واما ايرا القوة الغاذية فسواء فبالفرق تاخذ الرطوبة الغريزية في الاعضاء وهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصا بحاسبا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية لما ضعفت ضعفت عن اصلاح رطوبات الغريبة وعن هضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال هذه الاسباب بعضها بعضا الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتفنى الحرارة الغريزية لكن الرطوبة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق ان هذا مبني على تاثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله سبحانه قوله واما ان يكون ذلك قبل دخول النار الا انه قد سلم لا يجوز ان يرى في النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة قوله في الاحباط لا نزاع في احباط الطاعات بالكفر واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه اهل السنة احتج المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى ولكن حبطت اعمالهم وقوله سبحانه لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى واجاب في شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم لو حمل آية الصدقة على مقارنة المن والاذى لو لو تاخرا عنها وابطلاها بعد ثبت مدعاهم وذلك الحمل خلاف الظاهر النص ولا داعي الى ارتكابه على ان قوله تعالى

ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه ايضا قوله الى عادة الكرة
لا بالنظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة ينقلب
اوزارها اجور طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله سبحانه قوله الثبت
ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة يخلد في النار وسيجئ
ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة ودخول الكمل
الايمان قوله بل العكس اولى قد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي
وليس كذلك بل المعتبر اجرها كما مر فوازى اجور حسنة واحدة اوزار عشر سيئات قوله وقال
ابو هاشم بل يوازن لورود قوله تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية
قوله فيكون الشيء موجودا حال ما كان معدوما هذا على طريق الجمهور من ان المعلول مع
العلة آنا ولو جوزنا ان يكون البطلان معقب الجامعة لم يرد هذا قوله بان كل واحد
من العملين يؤثر في الاستحقاق آه والحق انه ليس هناك تأثير وتأثر حقيقي بل هو مع احباط
الطاعة ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على
المعصية بعدد ما طابق قدرها قوله والآن فظاهر فيه بحث لان هذا الكلام يلائم تقرير الغزالي
لا تقرير الامام الذي اختاره المصنف لان مذهب الجبائي على هذا ان المتأخر حين يحبط السابق
بقدره وينقص نفسه فلا يلزم على تقديره وحده اسقاطها بل المتأخر يحبط السابق وينقص
قوله فان الحسنة يجزى بعشر امثالها آه فيه بحث اشرنا اليه سابقا وهو ان المساواة والتفاوت
عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فما ساواه المجموع عندهم هو
بعينها معنى معادلة عشر سيئات لحسنة مثلا واذا حمل التساوي الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الاول
من الجواب فتأمل قوله فلا يقولون به في غير صورة النزاع فيه بحث لان العلم يقولون لا تعاقب
بالصغائر المعروفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم واما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفو
الله سبحانه عنها ولكن ان تعالى لم يثبت عندهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغائر
اصلا وان ادعى انه في الحالة استدلالهم على تعميمه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها

مطلق انكارهم الشفاعة لدفع العقاب كما لا يخفى على المنصف قوله ولقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات قد يقال هذا انما يكون برهانا لو ثبت عموم الذنب للصغائر و
الكبائر واما لو اختص بالصغائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغائر قطعا فلا يتم كون
الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج الى الشفاعة ويمكن
ان يقال لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك
فقد سبق ان معناه لذنب امتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه
عم صغائر لا يقتضي تخصيص ذنب الامة وهو ظاهر جدا قوله انما هي لزيادة الثواب
اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت مختصة بما ذكروا لكنا شافعين للنبي عم حيث
نسأل الله زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا واجيب بجواز ان يعتبر في الشفاعة كون
الشفيع اعلى من المشفوع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون اعلى ففيه
انه على سبيل التشبيه والمجاز والشفاعة انما تطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل
عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفوع له فرد فيجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه قوله
وهو عام آه فيه بحث لو ابقي ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كما زعموه لزم ان لا يثبت
الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خص بالامر سهل قوله وفيه بحث لان
الضمير آه قد يجاب عنه بانه لا محذور في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان
النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري كما تقرر في الاصول فاذا قلت
لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا
ان يقال لما كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم ايضا
قوله والخاص مقدم على العام لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا على مذهب
الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان
العام قطعي كالخاص فلا الا فيما خص منه البعض فالجواب ان يقال قد خص الشفاعة لزيادة
الثواب حيث جعلت للمؤمنين العاصين والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز
تخصيصه بالاحاديث الواردة في الشفاعة لاهل الكبائر والله اعلم قوله من حيث هي معصية

اي لكونه معصية قال في شرح المقاصد التوبة لخوف النار او لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد
بناء على انه ندم لكونه معصية قال في شرح المقاصد ام لا والحق انه لا يكون لان معنى كونه معصية
انما يصدر من الحية ويصدر من النار ولا يرد الوصل منها الا الصدق المعتنيين نعم فلوص
التوبة ان يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنة ولا لخوف النار لكن التوبة من المعصية من حيث
هي الكل والله اعلم قوله مع عزم ان لا يعود اليها اعترض عليه بان فعل المعصية في المستقبل
قد لا يخطر بالبال لذهوله ونحوه فالعزم على ترك المعاودة انما يعارض التوبة في بعض الاحوال
او لا يشترط في كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح ويريد بان التوبة الخ وفيه بحث لان قوله الخ
مبنى كلام المص ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود
ويجوز ان يتعلق بالعود ايضا وهو من اعمال كتعلقه بالنفي قوله كما في الواجبات على الاثم القبائح
على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه بان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع
القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب ورد بان
الكلام في الواجبات التي صدر عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة
مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة
كانت فظاهر ان تمام الامتثال بالامر لا يحصل باتيان واحد منها دون اخر بل باتيان الجميع كما ان
تمام الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون اخر من غير فرق فلو لم يصح التوبة عن بعض القبائح
دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل اتفاقا فكذا المقدم
قوله احياء الموتى في قبورهم اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الموتى نوع حيوة قدر ما يتألم
ويتلذذ لكن توقفوا في عود الروح وما توهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك
في الحيوة الكاملة التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل بجوابه للمنكر ونكير على ما ورد
في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف
بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الافعال فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان متعلقا
الى البدن ام لا قوله واخباره مروية عن النبي عم روى عن ابي هريرة انه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لو اخبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان لاحدهما

لكن وفيما بالهوى ... قال النبي عليه السلام اذا مات ... [illegible]
... الروح ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
نه كلام الاصح ... [illegible]

مطلب زيادة ونقصان

المنكر وللاخر النكير في حديث طويل قوله احتج المنكر بقوله تعالى الا الموتة الاولى شرع
لموته ثانية ولنسل الا بعد احياء القبر فيكون الآية الكريمة حجة على المنكرين لا لهم واعلم ان
المراد الاولى بالنسبة الى ما سوهم في الجنة قوله فانه يدل على الحوض اختلفوا في ان الحوض هل هو الكوثر
او غيره استدل على الاول بما روى عنه عم انه قال في اثناء حديث تدرون ما الكوثر قالوا
الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي
الحديث وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثاني بان الكوثر
في الجنة اتفاقا والحوض في مواقف المحشر يدل عليه ما روى عن انس رضه قال سألت النبي عم
ان يشفع لي يوم القيمة فقال عم انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك قال عم اطلبني اول
ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال عم اطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال
عم فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطى هذه المواطن الثلثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على
وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او يستمد غدوه منه تنصب فيه ميزابان كما روى في بعض
الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب منه
نصيبه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر
عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث
يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام العياذ بالله قوله ان كتب
الاعمال هي التي توزن وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان
قوله اعلم ان الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب
الاصل كان المصدق صار ذا امن ان يكون مكذبا او جعل الغير آمنا من التكذيب
والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الاذعان
والقبول كذا في شرح المقاصد قوله مما علم مجيئه به ضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث تعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلوة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور قوله وقيل هو المعرفة قيل
في الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم

[illegible]

اصار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي لو ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع صدقه
في قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار الانقياد في اللغة انه صدقه في قلبه او ذلك قلبا
من غير ان ينسب فلا يكون ايمانا شرعيا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له التصديق
بلا اختيار لو التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي بالنظر في معجزاته اختيارا ما
يلزم العمل بموجبه بل عاند فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام
موجب التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء ان اراد به اعلى التصديق بل اشتمل
قوله وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة ولا يشترط التصديق والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واظهر
الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار ولا اقرار
لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة
الشهادة لفظا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد يلفق بينهما بان ما ذكره
القاضي هو الايمان المنجي من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وانت خبير بان
نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار كما
ذكره في شرح المقاصد مما لا وجه له وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول صلعم بشرط
معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي وان كان المعرفة ضرورية
فلا يجعل من الايمان لكونه اسما للفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان
وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه يكون الايمان هو الاقرار فقط
قوله وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي الايمان الشرعي ان تصدق جميع ما
لو جوده الله تعالى وبالامور الاربعة واليوم الغيمية هو وصف له لتاخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان
به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الامور التي اخبر عنها الشارع وفيها بحث لان
الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون ادم عم مؤمنا لانه لم يؤمن
بالرسل لعدمهم قبله وفي زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسول داخل في ايمانه ايضا

ان نفسه كان رسولا وآمن بانه رسول لا يلزم ايمان المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه و
المؤمن به كونه رسولا من عند الله وانه كان مؤمنا بالله في ظاهره رسولا ثانيا ان الرسول اخص من
النبي كما مر في اول الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء مع وجوبه
وجوابه ان المراد بالرسل ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبي وهو المرسل من عند الله
تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء مع الرسل فالايمان
بهم ايمان بالانبياء قوله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج اه المفهوم من شرح
المقاصد ان الايمان عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال واما على الرابع
وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان
وتصديق بالجنان وعمل بالاركان وقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر و
اليه ذهب الخوارج او غيره داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم
اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل
وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان
دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا للعاقل الى هنا كلامه قوله الا دل الايات
اه لا يخفى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني
كالكرامية وليس بحجة بعد القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى ههنا لان
يكون تخصيص القلب بالذكر في الايات لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه كما دل عليه قوله
عم الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب
واما الحديث فمعناه اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى قوله ولا الجزء على الكل
فان قلت يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما بشانه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان
وسببا لترتب ثمرته عليه قلت ما ذكره خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو وقوع
المعطوف عن المعطوف عليه البرهان قوله ومنه مفهوم قوله تعالى الذين آمنوا الاية الاستدلال
بالاية على المدعى مبني على ان المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك لما روي انه لما نزلت شق
ذلك على الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وقالوا اينا لم يظلم على نفسه فقال عم ليس ما تظنون انما هو

ما قال لقمان لابنه لا يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وح يحتمل ان يقال المراد بقوله تعالى امنوا
هو الايمان الظاهري اي الذي يعلم منهم بحسب ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الا انهم ظاهروا
على التصديق ونفي اللبس بالظلم ان لا يكونوا منافقين او فعلوا معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا
بعد الايمان ولم يرجعوا عنه **قوله** الجواب معارضة بالاجماع اه المعارضتان انما يتوجهان على
ما نقله من نقل القاضي فلا **قوله** وانما ان الاسلام هو الايمان اه فان قلت ما ذكره من دليلي
اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصابيح وهو ان جبرئيل عم جاء الى النبي
ع فقال اخبرني عن الايمان فقال النبي عم ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرني عن
الاسلام فقال عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير
للايمان وثمرة له قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما ذكر
الواحد حديث والمتعدد ايات فينبغي ان يحمل الاسلام في الحديث على ثمرته **قوله** والظاهر انه
اه اما قال الظاهر اذ يجوز ان يكون الخطاب في قوله الذي ذكرتم للخصوم الذين جعلوا العطف ذلك في الاية
اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي امرتم به كما ذكره الشارح فيما سبق حين لم يذكره المص
قوله اي صلوتكم لو صح هذا لزم ان يكون الصلوة وحدها ايمانا مع انه فعل جميع الواجبات
عندهم **قوله** مجاز الظهور العلاقة وكون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ودالة عليه **قوله**
ولا قاطع طريق منهم لكلهم عدول ولهذا لم يختلف في قبول مراسيل الصحابي واختلف في مراسيل
التابعي ولو سلم ان عدم الاجراء مع المؤمنين قاطع الطريق يحتمل ان لا يدخل النار في ذلك اليوم اما
لان في الاخرة اياما وانما الان اليوم لكن بعض استيعاب المضاف اليه اياما **قوله** حتى قال النبي عم لما
بالغ في السؤال اه روي عن ابي ذر رض انه قال اتيت النبي عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته
وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى
وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق
قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر صح ابن مالك بان
حرف الاستفهام مقدر في قول ابي ذر رض وان زنى وان سرق اي وان زنى ويقال ارغم الله
تع انفه اي الصقه بالرغام وهو التراب يستعمل في الذل والعجز عن الانتصار وفي الانقياد على

كره وما ينبغي ان يعلم ان تكرار ابي ذر ليس للانكار بل الظنه ان الرسول عم لعله يحسب انه غ
عند تكراره **قوله** ويرد عليهم مثله في الاعمال اجيب عنه بان تلك الاعمال لم يؤمر باستمرارها
والايمان مامور به في كل حين فاعتبار معناها حكما لدفع الحرج **قوله** مشترك الالزام لان الشرك
مناف للايمان اجماعا اسم كان الالزام بناء على منافاة الشرك للايمان اجماعا انما يظهر لو كان
التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا والا فلا اجماع على ما ذكره ثم هذا الاعتبار مذكور
في شرح المقاصد كما هو وان لم يذكره المص في ضبط المذاهب **قوله** على ما في الكتاب حيث
يدل التعريف واقام المنافاة مقام المجامعة فليتامل **قوله** فالقائلون بانه مركب اه يرد عليهم
ان الحديث على ما حملوه عليه يدل على ان الشهادة اعلا وافضل من التصديق العلمي
بجميع ما علم مجي الرسول عم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن ان يدفع بانه مخصوص بالاجماع
او يراد انها افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاموال لا انها افضل من كل وجه
او المراد بافعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف عليه اي الشهير
المعروف من بينها بالفضل بين اهل الملل **قوله** لا اله الا الله هذا ايضا يدفع ما قيل
من ان الحديث يدل على افضلية قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله من الصلوة والحج
وامثالهما مع ان الامر بالعكس واما ما قيل في الجواب من ان افضليته من حيث انه سبب
لعصمة الانفس والدماء والاموال لا مطلقا ففيه بحث لان الصلوة والحج الشرعيان ايضا
كذلك وقد يقال افضليته من حيث انه اساس الكل وما لم يوجد لم يعتبر شيء منها حقيقتان
للشارع غيرها من الاعمال وهو المقدم والمتوقف عليه **قوله** الايمان بضع وسبعون اي
الايمان الكامل الذي هو اعلا امر الله وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية فرضها
وواجبها ومندوبها والبضع في العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلث
الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهري حيث زعم انه لا يقال بضع عشر وبضعة عشر
رجلا وبضع عشرة امراة فاذا جاوز لفظ العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون
بل المراد بالعدد المذكور التكثير لا الحصر لان خصال الايمان اكثر منه ويدور في
حلوى والله اعلم ان المراد المبالغة في الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا ما

في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فلما ارادعلى ما يستعمل للتكثير بعد ذكر آحاد المبلغ الى انه
اكثر من الكبار و ذهب بعض العلماء الى ان المراد سبع وسبعون وقد جاء في رواية الايمان
سبع وسبعون وبعض الراغب الاصفهاني في المفردات على ان الفروع الكلية اثنان و
سبعون واستخرج ذلك من وجه لطيف فمن اراد الاطلاع عليه فليلتقط منه **قوله** ليس داخلا
في اصل الايمان حتى يكون فاقده خارجا قال السلف رحمهم الله تعالى كون الاعمال شعبة من الايمان
لا ينافي جزء منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاءه لجواز ان يكون اجزاء اصلية نظير
هذا انه لو قرأ سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن تاركا للفرض **قوله**
فان قلنا هو الاعمال فيقبلهما وهو ظاهر اذا اريد به مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا
او فعلا كما ذهب اليه البعض جاز زيادته باعتبار حسب المواظبة عليها وتركها ظاهر واما اذا
اريد بها ما هو المفروض منها كما ذهب اليه آخرون جاز زيادته اما هو بحسب ازديادها او فواتها
وانتقاصه بحسب انتقاصها او بعدم وجوبها كما في الحج والزكوة للفقير **قوله** الا ان القوة والضعف
قيل هذا مسلم لكن لا طائل تحته لان النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة
والكثرة فان الزيادة اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف
فخارج عن محل النزاع **قوله** ولا يبعد ان التصديقات التفصيلية اه قيل يلك التفاصيل لما
كان الايمان بها فرضا اجماليا حاصلا قبل الاطلاع عليها لم يتعلق بالايمان من النقصان
الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط نعم يتصور ذلك التفاوت في عهد النبي عم فان
الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عم فكلما ازداد تلك الجملة ازداد
التصديق المتعلق بها لا محالة **قوله** بالوجه الثاني صرفه الى قوله لها بالوجه الاول ايضا باعتبار
هذه الدلالة اعني دلالة قوله تعالى واذا تليت الآية غير مستبعد كما لا يخفى **قوله** وهو عندنا عدم
تصديق الرسول سواء كان مكذبا له عم او شاكا في صدقه واما ما ذكره في تفسير القاضي من ان
الكفر انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به فلعل مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشاك
قوله لانا نقول هم مصدقون حكما اه وبهذا ايضا يندفع ما يتوهم من انه يلزم ان لا يكون
النائم مؤمنا لانه لا تصديق له لان النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل

التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضاده فهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق
ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم ولا نم ان المنافاة ثابتة بين النوم
ولا يخفى ما فيه **قوله** وهو عند كل طائفة يقابلها ما فسر به الايمان اه في شرح المقاصد
انه لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل لا يلزم ان يكون
بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتامل **قوله** فبطلانه ظ لاستلزامه ان يكون العاصي
مؤمنين **قوله** وعلى الخوارج كل معصية كفر فان قلت يلزم السلف واصحاب الاثر القائلين
بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان يقولوا بما قال به الخوارج بناء
على ان الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون
تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب عنه بان الايمان
يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل
المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني وقد اشرنا
فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر **قوله** وهم الدهرية المفهوم من شرح المقاصد ان
الدهري اخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص
باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل **قوله** وذهب الخوارج الى
انه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يعمل على الله تعالى وعلى الغير او هو نفسه او الشيطان
او غيرهما **قوله** والحسن البصري الى انه منافق اي مظهر للايمان مبطن للكفر واصله
من نافقاء اليربوع اي اخذ من نافقائه وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع
يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء وهي جحره الذي يوضع فيه اي يدخل ضرب النافقاء
براسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن
حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني من وجهين استدلاله
على مذهبه يدل على عدم الايمان فيكون كافرا اللهم الا ان يراد بنفي الايمان نفي نفعه
على نمط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤول الى كلام اهل السنة والمشهور خلافه وفي بعض
الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب **قوله** المراد لم يحكم بشيء مما انزل الله تعالى

اصلا وقد يجاب بان الحكم بالشيء التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله تعالى فهو
كافر وليس بشيء لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس
بما يوافق لا التصديق قوله فلما المراد من حد وحوته وايضا يجوز ان يكون التعبير عن ترك
الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما له او تغليظا في الوعيد عليه قوله فلعل ذلك اه
وايضا يحتمل ان يكون قوله لا يصليها صفة مخصصة لا كاشفة فح لا يتم الاستدلال ايضا قوله ثقلت
بالايمان فيه بحث لانه يؤدي الى نفي جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة
راضية على ما نطق به القرآن وحمله على ان عاقبته ذلك لم يقل به احد من المفسرين فالاقرب ان
يقال ان التعبير المخالف منزلة الكذب لو اصحلت الآية شاملة للفساق مساعا على قاعدة المعاني
كما في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع بان بعض الفاسقين ليس
بمكذب قوله والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية ان قلت قد ورد في الصحيح من الاحاديث
ان الامة يبعث غرا من اثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لعلهم
نور دون الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء قوله الثامن انه في اصحاب الشمال قيل هم
الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما يجي مثله وقيل هم الذين
هم مشؤوم وشر على انفسهم وكذلك يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار
شمالا والظاهر امكان المنع ايضا قوله من باب انعكاس العكس قيل في كونه من هذا الباب بحث لان
الظاهر من الآية حصر اصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه
بكونه منها كافرا لم يصح ذلك الحصر والجواب ان هم ليس ضمير الفصل لان شرطه على ما بين في النحو ان
يكون الخبر معرفا باللام او افعل من او فعلا مضارعا فعدم الحصر ظاهر قوله مع عدم تمكن
فيه خلل مبني على توهم نظم الآية والذين كذبوا بآياتنا وسد بقوله مع عدم كونها لا لاحدى
نفعا لانه غير مسلم عند الخصم قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته لا يعاني هذا الكلام الابرار
والمسبع الكذب عليهم لانا نقول هو في معرض التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون
اخزيته من الخزاية لا من الخزي فلا يتكرر الوسط في القياس الذي ذكره فلا يتم الاستدلال قوله والا
لزم كون كل مجرم مكذبا فالمراد المجرمون الكاملون او المجرمون المخصوصون قوله والجواب عنه

قد مر مثله يمكن ان يجاب ايضا بان الاتقاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومقابله الكافر
يدل عليه حقا في المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا ان يقال سوق بعض فاتهم
الى النار بما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل فح يحتاج الى جواب الملين
قطعا قوله وهو قوله عم انه المنافق فيحتمل ان يراد المنافق في الاعمال الا الذين وقد
يقال لا معنى لقول الحسن رض لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من
صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق وانت خبير بانه لو كان مراده بالمنافق
مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكر قوله احتج المعتزلة اه قال في شرح المقاصد
وفي كلام المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق
بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى الاجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم
وهو الذي يسميه الايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال ونفيه عن الفاسق فيكون لهم
منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن
المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من مثل الاعراض والا فقد ما هم
يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بحسب اللغة وبان القول بسداد
العدم كفر من غير فرق بين العوض وغيره قوله لا يكفر احد من اهل القبلة الا الذين اصلقوا
اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك و
في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية
ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر
اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم
بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد
ولعله اراد ان اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر والا فقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم
بعض الاجسام والعقول من ارباب المكاشفة قدس الله اسرارهم ذهبوا الى قدم العرش والكرسي
دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير لو لا يكذب نسبته للنبي عم والله اعلم قوله كل مخالف
مكفرا فيحق تكفيره لان من قال المسلم يا كافر يكفر لقوله عم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء

تكرار ... فعلم يفيد انكو الحكم ...
لكو ... فلا يكفر ... تعلا ...

الكشف
... بها الا ... فان ...
ذهب ... نزول ... الى عدم العلم والاسم
... بما ... الاول و ... الكلية وقد ذهب ...
... العقول الى قدم العرش والكرسي دون سائر
الافلاك ... الى ... بالوجه ...
اهل القبلة ... المعتقد
... ولا

به احدهما وسيجي جوابه قوله لم يبحث النبي عم اه قال في شرح المقاصد ولقائل ان يجيب عنه بان التصديق
بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند الالتفات
وان كانت مما لا خلاف في يكفر المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث
والقديم اصلا ولم يخطر بباله حدوث حشر الاجساد قطعا لكن لو لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا
والجواب انه انقطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كذلك كلهم قوله باصحاب الجمل
اى ارباب الاجمال بانهم لا يقدرون على تصحيح الدليل قوله وهو قولهم بما هي معدود ان الله تعالى
وايضا قد سبق انهم قايلون بواصل الوحي فعد كونوا بهذا او بسكونهم الرسول ايضا قوله
اذ المراد المجهول وايضا المراد ان من قال بحلول صفة النفسية فهو كافر والا فاهل السنة ايضا
قايلون بحلول الالفاظ كما سبق والمعتزلة لا يقول بحلول النفس لعدم قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا
كافرين قوله حكيف السنة لو السنة الا ظهر ان يقول حكيف السنة او الثاني والله اعلم قوله
في مباحث الامامة عن كل الامة اه كانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعيان ديانتهم
على من عداهم او على كل من احاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوصف من شرايط الامامة
لا يقولون بها في الشروط كثيرة وعلى اشتراطها لوله ويمكن ان يقال انها بالمعقول بالمنقول
اشبه من جهة انه لا يقال حكم الامة ح اثمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا
ينبغي ان لا يقال يستحسن نا سيما الامة انهما امامان وقال المعتزلة والزيدية بل عقلا
اى يجب نصبه علينا بدليل عقلي والامامية يقولون بوجوبه على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على
انه لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان من امام ظاهر قوله كغام الغوطة منسوب الى الغوطة
بالضم وهو موضع بالشام كثير الماء والشجر قوله واما وجوبه علينا سمعا اعترض عليه
بانه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف
بما يجب من الصفات واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على
الضلالة فان قلت الضلالة انما يلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت عجز كل واحد لا يستلزم
عجز الكل ولو اريد بالعجز عدم من يتصف بشرايط الامامة فممنوع وفيه سوء ظن بالامة
قوله وبكروا الى سقيفة بني ساعدة بكرت ابكر بكورا وبكرت تبكيرا وابكرت وباكرت

وباكرت كله بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة قوله وهو دفن رسول الله عم
موت النبي عم يوم الاثنين ودفنه عم ليلة الثلاثاء على قول والاصح انه ليلة الاربعاء قوله
توقفوا الناس على مصالحهم من قولهم توفر عليه اى رعى حرماته قوله العربان والبوادي
العربان جمع عرب والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا
اى من نزل بالبادية صار جافيا قوله ولا سبق بعضهم على بعض من قوله انقبض على فلان
اى ربعته والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر فما بقيا على تركتماه ولكن خفتما صرد النبال
وكذا البقوى بالفتح قوله اى تركهم لنصبه اى لنصب واجد الشرط سواء كان ترك نصبه
فاقدها ام لا قوله انما الوجوب لغوا وجد الجامع لشرائطها قيل هذا بناء على قول السائل
شروط الامامة فلما لم يوجد في عصر والا فاكثرهم بانتفاء الشروط في كل الامة مما لا وجه له
قوله فالذي يوجبونه ليس بلطف اجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف
او لم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
وتركوا نصرته وقد ادوا بالاثم ان وجوده بدون التصرف لطف وثانيا بانه ينبغي ان
يظهر لا دولة الدين يبدلون الازواج والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد
الاسم فان قيل العلة ظهور لهم وانتم عنه غافلون فلما عدم ظهوره لهم من العلامات
التي لا ارتياب فيها العاجل كبحر من المسك قوله وقالوا ابادة اه لما علم جواب كل منهما من
دليل الاحتر لم يتعرض لجوابهما قوله على الذب عن الحوزة الذب المنع والحوزة الناحية وبيضة
كل شيء حوزته قوله لتحقق الامامة بدونها تحقق الامامة مع انه ان يجب دفع بعض الشرور
عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله قوله ان يكون قرشيا
الحكمة فيه انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة
والهمة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم قوله على سرية السرية قطعة من
الجيش يقال خير السرايا اربع مائة رجل قوله ظهور المعجزة المراد بالمعجزة معناها اللغوي
ولو قال ظهور الكرامة لكان اظهر قوله والجواب انه اه وايضا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد
عهد النبوة قوله وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد سيجي في اخر المقصد نقلا عن الامام

الرازي انها تثبت بلا سقيفة ايضا ان سان الظلم من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف
وينهى عن المنكر ويدعوا الى اتباعه قوله فتؤدي الى الفتنة ويعود نفعه جبر اسبجي انه يجب
عند استيفاء العقد خلا محل ولا فتنة بل من يتبع الحق واما المحانة فلا سقا للنفس
ايضا قوله فهو محل الاجتهاد والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله
لا يترك كله قوله وعند الشيعة علي وعند الرونديه اتباع القاسم ابن الرونديه عباس رض
قوله اما النص فلم يوجد وجل النص على ابي بكر رض فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه
اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عم قال ائتوني
بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا
ابابكر قوله فتعين امامته على بعض علمهم ان شرط العصمة صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها
اهل البيعة وبكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر اوجبوا النص على
الامام فكيف يدعون عصمة علي رض ويعينون امامته قوله لانه زنديق الزنديق في الاصل
منسوب الى الزند وهو اسم كتاب المهرة مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب مجوس
الذي جاء به زرادشت وهم يزعمون انه نبيهم قوله من ابكار المجتهدين بعضهم على بعض
وقيل ايضا ان قالوا لم نقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطأ لانهم اسروا على ظن
انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رض ادفئوا اسراكم او لعطاعنة معناه
معنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم وظن ذلك السهو انه امر بقتل
الاسارى فقتل مالكا قوله واما قوله في بيعة ابي بكر ومعنى وقى الله شرها اشر الخلاف
الذي كان يظهر عندها بين المهاجرين والانصار لقد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر
عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منها بل يظهر عندها ومعنى ومن عاد
الى مثلها فاقتلوه ان من عاد الى مثل الكلمات الموحشة لعدم بلا الكلمة كقول الانصار منا
امير ومنكم امير قوله فعلم لا يشترك بين المعنيين وحاصله انه لو ثبت استعماله
في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار اليه الا بدليل لا معنى حقيقي لان المجاز خير من الاشتراك
كما ثبت في الاصول قوله لا سيما في شمول النص لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر

في موضعه ودعوى انحصار الاتيان حالة الركوع في عليا على انه الذي اعطى خاتمه
في الصلوة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف
بمعنى انهم راكعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون ثم من
قوله الاولى هو العدد براءة منه ان غايته الدلالة على استحقاقه الامامة في الحال لكن
اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله كما هو مدعاهم قوله يفضي الى الكذب فان عليا
ليس بمعتق لمن كان النبي عم معتقا له وهو ظاهر ولا جار لمن كان النبي عم جارا له
وجه ولا ابن عم لمن النبي عليه السلام ابن عم له فانه عم ابن عم الجعفر وعلى بن ابي طالب ابن
ابيه لانه اخوه قوله فان كل احد يعلم من دين اته فيحتمل تجوز ان الغرض التنصيص
على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اولى
بما دفا الشرف صعب حرب بموالاة النبي عم وهو ظاهر قوله ولان مفعل بمعنى افعل
لم يذكره احد اجيب عنه بان المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع
في كلام العرب منقول من ايمة اللغة قال ابو عبيدة هي مولكم اي اولى بكم وقال عم ايما امراة
نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى
لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله قوله
للقيام مقامه اي بطريق النقل فانه لو عاش هرون بعد وفات موسى عم لبعد
خلافته وبهذا القدر لو تم يثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غايته الدلالة على استحقاقه الامامة
لا على نفي امامة الائمة الثلثة قبله فتامل قوله قال الامدي الوجه الثاني اما اورد كلامه
لان قول المص في الجواب هذا ومعنى امر هرون عم انما لا يلائم هذا التوجيه لا تقرير المعلم
نفعه قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة فيه ان من لوازمه استحقاق الطاعة
حال حيوة موسى عم ايضا واللازم باطل في حق علي وقد يجاب بانه لا يمكن اعمال الدليل
في حق زمن النبي عم لادلة القاطعة فبقي معمولا في حق زمن الوفات قوله لكان
اولى وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان صدقت بقوله بعدي الا ان النبوة
مرتبة على قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة قوله

سلموا على علي بامرة المومنين فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عم قوله قل
للمخلفين من الاعراب الا اى للذين تخلفوا عن غزوة الحديبية وان القوم المذكورين بنو
حنيفة وكانوا احدا ارتدوا ولهذا قاتل عمر من قاتل تقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل
منه الا الاسلام او السيف وحمل المراد بالقوم المذكورين فارس والروم ومعنى يسلمون ينقادون
لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او السيف فانه يقبل من
مشركي العجم ايضا عند الشافعي رض قوله جعل الامامة شورى بين ستة اى جعلها بينهم يتشاورون
فيها ويعينون من هو احق بها بحسب رايهم قوله لقلا يومر الاصلاه لعل هذا الزامي
اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجي الا ان قوله سيما عندهم يشعر بان ما قبله على عمومه ففيه
ما فيه قوله الثالث قوله عم لابي الدرداء اه اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لا يدل
على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فجاز ان يكون مساويا له وبانه يجوز ان يكون
ايضا بحسب وقت اى يكون الافضل عند وروده هذا الخبر هو وبعد ذلك يكون غيره افضل
الافضل منه والجواب عن الاول ان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه
الا ان مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل من
فلان يفهم كل احد انه افضل اهله والعرف لو عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا يروى
ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر رضي الله عنهما فقال عم اتمشي امام من هو خير منك فقال
ابو الدرداء اهو خير منى فقال النبي عم والله ما طلعت اه فهذه القصة تدل على ان المراد
افضليته مطلقا لا مساواته كما لا يخفى وعن الثاني ان تقييده بالوقت خلاف الاصل لان الاصل
عدم التقييد قوله سيدا كهول اهل الجنة اى سيد الكهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه
كون بعض اهل الجنة كهولا حتى يقول عم اهل الجنة جرد مرد قوله لو كنت متخذا خليلا
الحديث الخليل الصاحب الواد الذي يفتقر اليه ويعتمد عليه في الامور فان اصل التركيب
للحاجة والمعنى لو كنت متخذا من الخلق خليلا ارجع اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات
لاتخذت ابا بكر ولكن الذي الجا واعتمد عليه في جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله تعالى
قوله بل جميع قرابته حيث انه تصريح بالابنا والاسلام والنسا يابى عن ذلك لدخولها فيه

في الانفس اللهم الا ان يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم قوله في ذي الثدية كان رجلا
منافقا في زمن النبي عم وصار خارجيا في زمن علي رض وكان له ثدى مثل ثدى المرأة
قوله يقضي ديني اى يقضي ما بقي علي من بيان الحق والمراد كلمة التصديق ومنجز
وعدي اى ياتي بما وعدت قوله بابي انت وامي اى فديت بابي وامي قوله و
الاجماع منعقد على ان الانبيا افضل من الاوليا قيل الاجماع انما هو على تفضيل
النبي عم على الولي لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية
افضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك
والنبوة تنبئ عن التبليغ كما ارسل الملك الى الرعايا بالتبليغ احكامه الا ان الولي
لا يبلغ درجة النبي لجمعه بين الولاية والنبوة وربما كان في التبليغ من الحق الى
الخلق ملاحظة للمجانبين فيتضمن قربا الولاية وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل
النبوة على الولاية باعتبار تضمنها الولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق
الى الخلق له جهة الى الحق هي الولاية وجهة الى الخلق هي الرسالة والبحث في
تفضيل الجهة الثانية على الاولى لا في تفضيل المجموع قوله نقش بلوغه في
العلم اه لما قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر
قوله لو كسرت الى الوسادة اه كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم قوله فلا
يتجه اعتراض ابي هاشم اه وقد يجاب ايضا بان المراد الحكم بما فيها من الادلة
الدالة على نبوة محمد عم ولا يخفى ان المناسب لهذا على اهل التورية لا بين ما
قوله او سهل وجبل السهل ضد الجبل وارض سهلة والنسبة اليه سهلي بالضم
على غير قياس واسهل القوم صاروا الى السهل قوله ينتسبون اليه في الا
صول وسبب ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولو طال عمر ابي بكر رضي الله عنه
لربما اسندوا اليه اكثر من ذلك قوله في ليالي صيامه المنذور روي انه مرض
الحسن والحسين رضي الله عنهما فنذر علي وفاطمة وفضة جارية لهما ان عوفيا
صيام ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض علي رض ثلثة اصوع

شعير من بهود اى وطحنت فاطمة رض صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم
فعند الافطار قال سائل يا اهل بيت رسول الله مسكين من مساكين المسلمين
اطعموني اطعمكم الله تعالى من موائد الجنة فاثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا
واصبحوا صياما وفي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثاني فعند
الافطار سائل يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفي الليلة الثالثة
خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سائل اسير فآثروه به
فنزل قوله يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما واسيرا **قوله** مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع
والنصيف مكيال دون المد ويحتمل معنى النصف كالعشير بمعنى العشر اى لا ينال
احدكم بانفاق احد مثل ذهبا من الفضيلة والاجر ما نال احدهم بانفاق مد
طعام او نصف منه لما تقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع
ما بهم من البؤس والفقر **قوله** لا يحدد لهم عرضا اى هدفا ترمونهم
بالمنكرات والفواحش **قوله** سائر الاعراف بوقوعها فلا يصح حمل هذا
الشق من شقي الترديد في المعرضين **قوله** لقوله عم ستفترق امتى طعن
بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان اراد الفروع فانها تجاوز هذا العدد الى
اضعاف ذلك اجاب الامام الرازي بان المراد ستفترق امتى في حال ما
ليس فيه دلالة على ان افتراقهما في سائر الاحوال لا يجوز ان يزيد وينقص
قوله ولذا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل
الآية فقيل في الاستدلال بهذه الآية بحث لان مثلها وردت في حق المسيح بن مريم
مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة ما المسيح بن مريم الا رسول
قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون
والجواب ان القصر في قوله تعالى وما محمد الا رسول الآية قصر افراد كما ذكره في
التلخيص فان الشيطان لما صرخ يوم احد ان محمدا قتل واستعظم الصحابة ذلك

واعلم انه ذكر بعض المفسرين انها نزلت
الآية الكريمة في شان علي كرم الله وجهه فانتقل صاحب
الكشاف والقاضي وهم عطل انه يلزم ان يكون
كان السورة مكية ... على
... الايات ... مدنية
... من ...
...
باعتبار اكثر آياتها ومثله شائع والله اعلم
منه

فعلوا الا انهم ينكرون وفاته ويدعون انه عم جامع بين الرسالة والنبوة عن
الهلاك ومن الناس اتفاق بصرحه على عمر رض واما الآية التي وردت
في حق المسيح فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة
لا يتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة كما يدل عليه ما قبل الآية
وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
مرادهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله
سبحانه عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق
ظاهر **قوله** وانكارهم القدر فيما دفع لما يرد على
كلام المص من ان المناسب على ما ذكره هو
القدرى بضم القاف فاشار الشارح الى ان
اسناد افعال العباد الى قدرتهم يتضمن
نفي القدر فيما فالتسمية باعتبار هذا
المتضمن ولكن هذا اخر ما اردنا
ايراده في حواشي المواقف
فنسأل الله تعالى ان يجعله
خالصا لوجهه الكريم
انه هو البر الرحيم
ويجعله ذخرا ليوم الدين والحمد
لله رب العالمين والصلوة
على محمد وآله